The University of Chicago
Libraries

HENGSTENBERG COLLECTION

Theologiſche Auslegung

des

pauliniſchen Sendſchreibens

an die

Coloſſer.

Herausgegeben

von

Wilhelm Böhmer,

Doct. der Theol., ordentl. Profeſſor in der evangel. theol. Facultät zu Breslau, ordentl. Mitgliede der hiſtor. theol. Geſellſchaft zu Leipzig.

„Οὐδὲ — ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς."

Epistl. ad Diognet..

Breslau,

im Verlage bei Joſef Max und Komp..

1835.

BS3717
.B7

Seiner Majeſtät

dem

Könige von Preuſsen

FRIEDRICH WILHELM

DEM DRITTEN

dem

erhabenen Beförderer

der in der heiligen Schrift gewurzelten
Religionswiſſenſchaft.

Allerdurchlauchtigſter, Großmächtigſter, Allergnädigſter König und Herr!

Allerhöchſt Ihrem in Gott ruhenden und glorwürdigen Vorfahren, dem Könige Friedrich Wilhelm I. gleich, welcher die Zueignung des Dr. Langeſchen Werkes: „Apoſtoliſches Licht und Recht d. i. Erklärung der ſämmtlichen apoſtoliſchen Briefe,“ genehmigte, haben Ew. Majeſtät die Gnade gehabt, zu geſtatten, daß ich Allerhöchſt Ihnen meine Auslegung des pauliniſchen Sendſchreibens an die Coloſſer widme.

Ich beehre mich daher, Ewr. Majeſtät dieſe Schrift zu Füßen zu legen, indem ich in ſtiller Bruſt den Wunſch hege, daß ſelbige außer dem wiſſenſchaftlich theologiſchen Elemente, welches ich in ihren Zeilen angeſtrebt habe, wenigſtens einige Spuren jenes chriſtlich religiöſen Geiſtes enthalte, der das beſeelende Princip der Handlungen Ewr. Majeſtät bildet, und durch welchen dieſe für Allerhöchſt Ihre zahlreiche Völker ſo ſegensreich werden!

In tiefſter Devotion verharre ich

Ewr. Majeſtät

allerunterthänigſter, treugehorſamſter
Wilhelm Böhmer.

Breslau, am 1. November 1834.

Vorrede.

„**Hominibus inest secundum naturam humanam, verum investigare, quod ad studium cognitionis et scientiae trahit, et inquirendi infundit cupiditatem.**“

Ambrosius.

Da ich meiner **Isagoge in epistl. ad Coloss., Berol. 1829**, eine Auslegung des Paſſus **I Col. 1—17** beigefügt, und **Symbolas biblicas ad dogmaticen Christ. sive observationes in I Col. 18—23 Vratisl. 1833** edirt habe: ſo kann die Herausgabe eines Commentares zu dieſem Briefe von meiner Seite manchem als etwas Ueberflüßiges erſcheinen. Indeß ſei mir erlaubt, zu bemerken, daß die exegetiſche Bearbeitung der Stellen I, V. 1—17 und V. 18—23 nur Vorarbeiten eines ausführlichen Commentares über den Geſammtbrief ſind, und daß ich von ſachverſtändigen Männern, welche dieſe Specimina geleſen und beurtheilt haben, aufgemuntert bin, eine fortlaufende Erklärung der ganzen Epiſtel auszuarbeiten 1). Solches habe ich um ſo lieber verſucht, als ich die Zuverſicht gehegt, daß, um mich eines Ausdruckes des Jacobus (III Br. 15)

1) Vgl. die geehrten Recenſenten der Symbolae caet. in der leipz. Liter. Zeit., Maiheft 1833, und im theol. Liter. Blatt zur allg. Kirchenzeit., vom 2. Aug. 1833.

zu bedienen, „die Weisheit, die von oben herab kommt,“ und deren demüthiger Jünger zu ſein ich mich bemühe, mir auch rückſichtlich derjenigen Stellen, deren Interpretation von mir bereits veröffentlicht iſt, einige neue Aufſchlüſſe mittheilen würde. Wenigſtens iſt von mir in vorliegendem Commentare die Exegeſe dieſer Stellen völlig umgearbeitet, d. h. nicht bloß Unnöthiges ausgelaſſen und Unrichtiges emendirt; ſondern auch vieles Richtige, was darin geſagt iſt, geſtrichen, und Anderes, was außerdem erforderlich ſchien, hinzugefügt worden. Eine hiſtoriſch-critiſch-theologiſche Einleitung dem Commentare vorauszuſchicken, habe ich nicht für nöthig erachtet, weil ich eine ſolche in lateiniſcher Sprache früher an's Licht geſtellt hatte, „worin (nach dem Urtheile Bährs)[1]) ſich alles Hierhergehörige vollſtändig beiſammen findet.“[2])

1) Siehe deſſen in mancher Beziehung ſchätzbaren Comment. üb. den Br. Pauli an die Col., Baſel 1833, Vorw. S. V.

2) Da indeß ſeit dem Erſcheinen meiner Isagoge manche neue, wenn auch darum noch nicht richtige, Anſichten in Betreff der Einleitung in den Coloſſerbrief vorgetragen ſind: ſo habe ich geglaubt, ſelbige, ſoviel es der Zweck meines Buches, ein Commentar zu dem Briefe zu ſein, erlaubte, berückſichtigen zu müſſen, was durch die beiden Anhänge des Comment. documentirt wird. Die gelehrte, in dieſem Jahre ed., commentatio Rheinwalds de pseudodoctorib. colossensibus iſt mir zu ſpät zu Händen gekommen, als daß ich ihrer Beurtheilung einen dritten Anhang hätte widmen können. Doch inwiefern Rheinwalds Anſicht über die Falſchapoſtel verwandt iſt mit der flattſchen, welcher zufolge die Irrlehrer ehemalige Eſſaeer geweſen ſind, — Rheinwald fragt p. 18: „Nonne Ebionitismi sublimioris quasi stamina et prima molimina, ideoque Essaeorum, christianam ecclesiam ingredientium, prima vestigia in tentaminibus doctorum Colossensium occurrere statuamus?“ — und die flattſche Hypotheſe in meinem Commentare mehrmals be-

Weil ich die hiſtoriſch grammatiſche Interpretation für die Baſis des richtigen äußerlichen Verſtändniſſes der pauliniſchen Ausſprüche anſehe: ſo habe ich mich derſelben zunächſt befleißigt. Da aber dieſe Auslegungsweiſe zum inneren Verſtändniſſe, zur tieferen Erkenntniß der in dieſen Ausſprüchen enthaltenen göttlichen Glaubenswahrheiten, nicht ausreicht, indem nur das Verwandte Verwandtes, alſo bloß das Göttliche in uns das Göttliche außer uns auffaſſen kann: ſo habe ich außer der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation der chriſtlich religiöſen mich bedient, d. h. bei jener Exegeſe von dem Bewußtſein des in Chriſto Jeſu geoffenbarten Gottes mich leiten laſſen 1). Daß dieſes Bewußtſein bei der gramm. hiſtor. Auslegung eben ſo lebendig als klar ſei, erſcheint mir um ſo nothwendiger, als nur derjenige Interpret, der von dieſem Bewußtſein ſich leiten läßt, im Stande iſt, in den bildlichen und zeitlichen Vorſtellungen, welche Paulus hie und

---

ſprochen iſt: ſo hat auch die rheinwaldſche wenigſtens indirecte Berückſichtigung in ſelbigem erfahren. Zur directen Berückſichtigung dieſes und manches anderen, die Iſagoge in die fragliche Epiſtel Angehenden, findet ſich vielleicht anderswo eine paſſende Gelegenheit.

1) Analoges haben frühere Theologen gewollt. Joh. Gerhard erklärt mit Recht: „requiri lucem Spiritus s. ad salutarem divinor. oraculor. intellectum,“ obſchon er beifügt: „per diligentem verbi tractationem Spiritum s. velle in nobis istam lucem accendere. Non — cogitandum est, prius a Spiritu s. immediatam e supernis illuminationem exspectandam esse, quam ad scripturas legendas, meditandas et perscrutandas accedamus, sed in scripturis ac per scripturas lux illa Spiritus s. quaerenda et impetranda,“ ſ. loc. theol. I, §. 57. Die letztere Idee iſt eine Antitheſis gegen Fanatiker und Enthuſiaſten.

da ausſpricht (ſ. z. B. II Col. 14, 15), die ideellen, ewigen Wahrheiten wahrzunehmen, und dieſe von jenen dermaßen zu ſondern, daß kein Moment der göttlichen Wahrheiten verloren geht. Wer bei der Bibelauslegung die chriſtlich religiöſe Interpretation nicht in Anwendung bringt, wird eo ipso zum bloßen Hiſtoriker und Philologen. Von dieſem Standpuncte aus muß es frappiren, daß Rückert S. IX der Vorrede ſeines Comment. zum Römerbr. den Satz ausſpricht: „Der Exeget des N. T. als ſolcher — iſt weder fromm noch gottlos, weder ſittlich noch unſittlich ꝛc.“ 1). Allein wer als Exeget nicht fromm und nicht ſittlich iſt, hat auch kein Auge, womit er die Sonne der himmliſchen Wahrheit ſchauen könnte, keine Receptivität für das, was das Herrlichſte in der Bibel iſt. Rückerts eine Behauptung: „der Exeget — iſt weder fromm noch gottlos,“ und Rückerts andere (S. VIII): „er muß ganz Paulus zu ſeyn ſtreben, ſo lange er den Paulus interpretirt, muß ſich alſo ganz in ihn hineinſtudirt haben, um nun ſeinem Leſer ꝛc. ein völlig getreues Bild ſeines Geiſtes in dem Br. vorzulegen, den er eben auslegt,“ — ſie ſind, weil Paul. ſelbſt fromm iſt und ſeine Briefe eine erhabene Religioſität athmen, mit ſich ſelbſt im Wider-

1) Dieſer Satz erinnert an das Poſtulat, ein Kirchengeſchichtſchreiber ſolle durchaus kein frommes Intereſſe an ſeinem Gegenſtande haben. Aber Kirchengeſchichte, geſchrieben ohne Geiſt Gottes, iſt (nach Herders zwar ſcharfem, doch geiſtvollem Worte,) dem ſeines Auges beraubten Polypheme gleich. Die jenem Poſtulate gemäß ausgearbeiteten Kirchengeſchichten ſind eben nicht geeignet, Herders Wort zu widerlegen.

ſpruche. Soll der Interpret des Paulus nach S. VIII „die ganze Individualität des Paul. angezogen haben:“ ſo ſoll er auch nicht mehr in dem leidigen Zuſtande der Indifferenz befangen, ſondern fromm und ſittlich ſein, wie es die Individualität des Apoſtels iſt. Inzwiſchen wie jeder Irrthum an einer Wahrheit haftet, ſo hängt das Verlangen, daß der Exeget weder fromm noch gottlos ſei, mit dem wahren Satze zuſammen, daß er von dogmatiſchen Präjudicien nicht eingenommen ſein, und ſelbe dem heil. Autor, den er exponirt, nicht aufdringen ſolle. Vor dieſem gewaltſamen Verfahren habe ich mich im Commentare ſorgfältig gehütet.

Die grammatiſch-hiſtoriſche und die chriſtlich religiöſe Exegeſe bilden, in ihrer Einheit aufgefaßt, die theologiſche, und der Commentar hat, weil ich mich fortgeſetzt beſtrebt habe, dieſe Einheit in ihm feſtzuhalten, den Titel: theologiſche Auslegung u. ſ. w. erhalten. Ich habe darin abſichtlich nicht eigentliche Abhandlungen theologiſch dogmatiſcher Themata geliefert, weil das Sache der wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre iſt, und weil, wenn es bei der Exegeſe anticipirt wird, der Glaubenslehre im Grunde kein Stoff mehr übrig bleibt. Dagegen habe ich mir zur Aufgabe geſtellt, den Sinn, welchen Paulus mit ſeinen Einzelworten und ganzen Sätzen verbunden hat, aus denſelben dergeſtalt ausführlich zu entwickeln, daß ich den Redezuſammenhang und die pauliniſche **analogia fidei** überhaupt, in Obacht nahm.

Was das Verhältniß des Commentares zu denjenigen, die über den Coloſſerbr. früher erſchienen ſind, betrifft: ſo hat, was Glöckner (in der Vorrd. ſeiner Erklärung des Briefes an die Röm., Frankf. a. Main 1834,) über die Berückſichtigung anderer Meinungen in Commentaren geäußert, mich von der Bezugnahme auf andere nicht abſchrecken können. Glöckner geſteht: ihm ſei „von jeher nichts widerlicher geweſen, als ſich durch die Menge der verſchiedenen in den Comment. angeführten Meinungen und Erklärungen Anderer durchzuarbeiten. Er ſei immer froh, wenn er eine ſolche vollgeſtopfte Anmerkung zu Ende gehabt; habe aber nachher gewöhnlich eben ſo viel gewußt, als vorher.“ Wenn fremde Erklärungen in keinem Puncte an die Wahrheit ſich arſchließen, und das Schriftverſtändniß durchaus nicht fördern: ſo iſt ihre Aufhäufung auch mir widerlich 1), zumal in dem Falle, daß ſie „nur die, für einen Erklärer etwas arge Blöße, nichts Eigenes ſagen zu können, bedecken ſoll.“ Inzwiſchen wenn fremde Erklärungen, obſchon ſie unrichtig ſind, an der Wahrheit hinſtreifen, auf (wenigſtens ſcheinbare) Gründe ſich ſtützen, im Zeitverlaufe eine hiſtoriſche Bedeutſamkeit ſich errungen haben, des Exegeten Geiſt vor Befangenheit des Urtheils ſchützen, und zur ſchärferen Auffaſſung der

1) Nichts beſagende Auslegungen ſind im Commentare übergangen. „Persequi quidem, quod quisque unquam vel contemtissimorum hominum dixerit,“ ſagt Quintilianus in I instit. orat. 9, 18 etwas ſtark, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit, „vel nimiae miseriae, vel inanis jactantiae est, et detinet atque obruit ngenia, melius aliis vacatura.“

Ideen des Paul., zur deutlicheren Entwickelung derſelben nützlich ſind: ſo habe ich ſolche in meinem Commentare angeführt, nicht in chaotiſcher Maſſe, ſondern nach einer vernünftigen Dispoſition, nicht ohne eigenes Urtheil, ſondern ſo, daß Critik von meiner Seite geübt iſt. Wie in dem „Aburtheilen über fremde Anſichten ein Commentar über andere Commentare und häufig nur Trivialitäten über Trivialitäten" von Glöckner erkannt werden können, begreife ich nicht; denn das Urtheilen iſt ja kein weitſchweifiges Erklären, und eine wahrhaft theologiſche Critik iſt über das Gemeine immer erhaben. Daß die **Dr.** Glöckner'n eingepflanzten „widrigen Eindrücke" gegen das fragliche Verfahren von Vielen getheilt werden, bezweifele ich, da gerade dieſes Verfahren in vielen exegetiſchen Producten der neuern Zeit beliebt iſt. So ſind in Joh. Friedr. Flatts Vorleſungen über die Br. Pauli an die Philipp., Col., Theſſalon. insbeſondere Storrs Interpretationen z. B. des Coloſſerbr. nicht ſelten allegirt worden [1]). So iſt Bährs Commentar zu ſelbigem „mit ſteter Berückſichtigung der älteren und neueren

1) Was den junkerſchen Commentar betrifft: ſo folgt er allerdings bisweilen dem heinrichsſchen, und manche Enarrationen, welche von Junker ſelbſt ausgegangen ſind, leiden an Willkühr. Indeſſen, abgeſehn von dem einzelnen Guten, welches in der junkerſchen Schrift vorhanden iſt, ſo repräſentirt ſie eine Richtung in der neuteſtament. Exegeſe, oder iſt aus einer Richtung derſelben hervorgegangen, die, obzwar nicht die gründlichſte, noch in der Jetztzeit Anhänger hat, und welcher nicht durch Ignoriren, ſondern durch wiſſenſchaftliche Bekämpfung geſteuert werden kann. Da Bähr den Nachahmer des Grotius, den Roſenmüller, berückſichtigt: ſo befremdet, daß er Junker nicht berückſichtigt.

Ausleger,“ wie ſchon das Titelblatt ausſagt, bearbeitet, um Auslegungen anderer Epiſteln, die neuerdings an das Licht geſtellt ſind, der Raumerſparniß wegen zu übergehen. Ich habe geglaubt, meine Achtung gegen Flatt, Bähr u. a. darin, daß ich ihre Expoſitionen aufführte und, wenn auch nicht immer approbirend, beurtheilte, an den Tag legen zu können. —

Als Caſaubonus, der Vater, von Iſaac Caſaubonus, ſeinem Sohne, die critiſchen Noten, welche dieſer zum Diogenes von Laerte ausgearbeitet, überkommen hatte, ſo lobte er zwar dieſes Studium des Sohnes, fügte aber zu dem Lobe hinzu: „hoc scito, rem gratiorem te mihi facturum, si vel unum dictum s. scripturae, difficultatibus aliquibus obstructum, explicueris, quam si mille profanorum scriptorum loca depravata correxeris.“ Viele dicta, namentlich des erſten und zweiten Capitels des Coloſſerbr. ſind, wie ſie die ſpeculativſten Wahrheiten der Chriſtusreligion betreffen, ſo in der That „difficultatibns obstructa,“ und ich wünſche mit Beſcheidenheit, daß es mir geglückt ſein möge, das eine oder das andere richtig erläutert zu haben. Inzwiſchen verkenne ich, obſchon ich mich ein Decennium lang damit beſchäfftiget habe, den Sinn der Epiſtel zu erforſchen[1]), die Mängel meines Commentares keineswegs, und werde für jeden

1) Im J. 1824 eröffnete ich meinen academiſchen Lehrcurſus auf der Univerſität Berlin mit einer Vorleſung über den Brief an die Coloſſer, ſo daß ich bei der jetzigen Herausgabe meines Commentares wenigſtens dem bekannten: „nonum prematur in annum,“ ſ. Horat. de art. poet. v. 388, Genüge geleiſtet habe.

begründeten und freundlich belehrenden Tadel einer unrichtigen Interpretation, möge derſelbe von orthodoxer oder von heterodoxer Seite kommen, ein offenes Ohr haben, eingedenk der treffenden Aeußerung des Seneca: „patet omnibus veritas, nondum est (tota) occupata, multum ex illa etiam futuris relictum est.“

Geſchrieben zu Breslau am 4ten Sonnt. nach Trinit., 1834.

Der Verfaſſer.

Angabe der Sectionen,

worin die Epiſtel und die Exegeſe derſelben zerlegt iſt.

Erſte Section	Cap. I,	V. 1 — 2,	Seite	1 — 16.
Zweite Section	— —	V. 3 — 11,	—	16 — 40.
Dritte Section	— —	V. 12 — 14,	—	40 — 48.
Vierte Section	— —	V. 15 — 20,	—	48 — 86.
Fünfte Section	— —	V. 21 — 23,	—	86 — 97.
Sechſte Section	— —	V. 24 — 29,	—	98 — 136.
Siebente Section	Cap. II,	V. 1 — 3,	—	136 — 153.
Achte Section	— —	V. 4 — 7,	—	153 — 167.
Neunte Section	— —	V. 8 — 15,	—	167 — 212.
Zehnte Section	— —	V. 16 — 23,	—	213 — 265.
Eilfte Section	Cap. III.	V. 1 — 4,	—	265 — 278.
Zwölfte Section	— —	V. 5 — 17,	—	279 — 339.
Dreizehnte Section	Cap. III,	18 — IV, 1,	—	339 — 364.
Vierzehnte Section	Cap. IV,	V. 2 — 6,	—	364 — 378.
Funfzehnte Section	— —	V. 7 — 9,	—	379 — 384.
Sechzehnte Section	— —	V. 10 — 14,	—	384 — 398.
Siebzehnte Section	— —	V. 15 — 18,	—	399 — 410.
Erſter Anhang, die Stelle II Col. 1 betreffend,			—	411 — 416.
Zweiter Anhang, die Partikel τὴν ἐκ Λαοδικείας in IV Col. 16 betreffend,			—	417 — 422.

Erſtes Kapitel
des Briefes an die Coloſſer.

Erſte Section. V. 1—2.

Der apoſtoliſche Autor macht die coloſſiſchen Chriſten als diejenigen Individuen namhaft, an welche er, verbunden mit dem Timotheus, dieſes Schreiben richtet, desgleichen ſpecialiſirt er die geiſtlichen Güter, welche er ihnen anwünſcht. (Die beiden erſten V., bemerkt Piſcator richtig, enthalten τὰ πρὸ τῆς ἐπιστολῆς, diejenigen Dinge, welche dem Briefe, den man ſchreibt, vorausgeſchickt zu werden pflegen.)

V. 1.

Daß vor dem Παῦλος der Artikel nicht gefunden wird, darf Niemanden befremden; denn, wenn ein **nomen proprium** z. B. in den Inſcriptionen von Briefen, zum Erſtenmale aufgeführt wird, ſo wird der Artikel vor dieſem **nomen** ausgelaſſen. So lehrt bereits Winer S. 49 Anmk. 2. der Grammat. des neuteſt. Sprachidioms, 2ter Aufl. Mit der Unterſuchung, auf was für Weiſe und warum dem Saulus der Name Paulus zu Theil geworden ſei, ſoll ſich Chryſoſtomus, das ausgezeichnete „Licht" der Kirche (ſ. das 3te Buch der Briefe des Nilus, 279) drei Tage lang beſchäfftigt haben; indeſſen da dieſer Gegenſtand ſo gar häufig enucleirt iſt [1]): ſo dürfen wir von der Unterſuchung deſſelben hier wohl abſtrahiren.

---

2) Man vergl. des **Flacius gloss. super epist. Pauli ad I Rom. 1**; des **Petr. Ravanella bibliotheca sacra seu thesaurus scripturae canoni-**

ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ lautet die recepta. Zwar liefert die lachmannſche Edition des Neuen Teſt. Χριστοῦ Ἰησοῦ. Doch dürfte dieſe Lesart den Vorzug vor der recepta nicht verdienen; denn ſie ſtützt ſich bloß auf die philoxen. Verſ., F G, die latein. Verſ. von D und einige andere von Wetſtein allegirte critiſche Auctoritäten, und iſt der pauliniſchen Sprachweiſe weniger angemeſſen, als die recepta, indem Ἰησοῦ Χριστοῦ bei ἀπόστολος auch in I Cor. 1, 1; II Cor, 1, 1; I Epheſ. 1; I Timth. 1, 1; II Timth. 1, 1; I Tit. 1 ſich findet. Wie theuer, wie angenehm dieſer Name auch in ſeiner Vereinzelung dem Heidenapoſtel geweſen ſei, erhellt aus dem Umſtande, daß er als Briefſteller den Namen Ἰησοῦς 217 mal, den Namen Χριστὸς 419 mal im Munde führt. Das Ἰησοῦ Χριστοῦ in ſeiner Verbindung mit ἀπόστολος braucht nicht der genitivus objecti zu ſein, als wolle Paulus damit ſagen: „er halte ſich für verbunden und ſey beſtellt, dieſe große Wahrheit, daß Jeſus der verheißene Chriſt ſey, zu verkündigen, und die ganze Heilsordnung deſſelben bekannt zu machen, auch Jedermann zur Annehmung derſelben einzuladen, alle ſeine Kraft und Zeit darauf zu verwenden und ſich ſeinem Dienſt aufzuopfern:“ Worte, genommen aus der von Semler zu Halle 1761 herausgegebn. Siegm. Jac. Baumgarten'ſchen Auslegung der beiden Br. St. Pauli an die Corinth. Denn die Stellen I Cor. 2, 2; 3, 11; XX Joh. 31, welche Baumgarten ſeinen Worten beigefügt hat, ſind keine Beweiſe für dieſe Auslegung unſerer Geſammtphraſe, weil in ihnen das Ἰησ. Χριστ. nicht mit ἀπόστολος zuſammengeſtellt iſt. Wir können das Ἰησοῦ Χριστ. in I Col. 1. ganz gut als genitiv. subjecti oder caussae begreifen: Paulus ſtellt ſich dar als einen Mann, der von Jeſu Chriſto (nach XXVI Act. 17 inſonderheit zu den Heiden) ausgeſendet ſey, um, wie aus XXVI Act. 18 hervorgeht, die Gei-

cae amplissimus, ed. Genev. a. 1560, sub v. Paulus; des Franc. Gomar. analysis et explicatio epistolae ad Roman. pag. 385, enthalten in ſeinen operib. theologic. omnib., Amsteld. a. 1664; das Novum Testamt. caet. cum paraphrasi et annotat. Hammondi, ed. a. Clerico, Francof. a. 1714, pg. 559; Joh. Gaue's dissert. de Paulo binomini ad Act. XIII, 9, ed. Jen. a. 1667, um andere Schriften, welche jenes Object berühren, zu übergehen, z. B. Altingii opera, tom. III, pg. 3; Balduini annot. in epist. ad Roman.

ſtesaugen derſelben zu eröffnen, um ſie von der Finſterniß, d. h. der Unwiſſenheit in den göttlichen Dingen, dem Aberglauben und der Sünde zu dem Lichte, d. h. zu der wahren Gotteserkenntniß und Heiligkeit, und von der Gewalt des Satans zu Gott zu bekehren, damit ſie empfangen die Vergebung ihrer Sünden u. ſ. w. Daß Paulus in den Inſcriptionen der Br. an die Col., Corinth., Galat. (vgl. auch den Petrus in I Br. 1, 1) auf ſeine hohe Dignität die Leſer aufmerkſam macht, hat wohl darin ſeinen Grund, weil er die Leſer veranlaſſen will, ſeine Doctrin zu billigen, auf ihr Inneres einwirken zu laſſen, ſich derſelben gemäß zu verhalten [1]). Hätte er das *ἀπόστολ. Ἰησ. Χριστ.* ſeinem Namen nicht beigefügt, wie leicht hätte dieſer und jener ſeine Lehre, als die Lehre eines gewöhnlichen Chriſtenthumspredigers, gering ſchätzen können! — Cicero giebt ſich in manchem Briefe das Prädicat **imperator** in der Inſcription, obſchon aus anderem Grunde!

διὰ θελήματος Θεοῦ. Darüber, daß der Genitiv *Θεοῦ* ohne einen vorgeſetzten Artikel erſcheint, vgl. Winers Grammt. ꝛc. S. 37 des 2ten Bändch. Der vorausgeſchickte Terminus *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zeigt: es ſei bei dem *Θεοῦ* an die väterliche Gottheit zu denken! *Διὰ* deutet Gomarus von dem **efficiens princeps**, obſchon die Urbedeutung der Präpoſition „**per**, vermittelſt" worin ſelbige dem ב der Hebräer (ſ. XII. **numer.** 2) entſpricht, ſich einigermaſſen feſthalten läßt. Indem Paulus ſich den durch einen beſonderen Rathſchluß Gottes des Vaters zum Apoſtel Erkornen nennt: ſo iſt ſeine Rede ponderoſer, als wenn er blos geäußert hätte: Gott habe nicht gehindert (*μὴ κωλύειν*), daß er von Jeſu zum Apoſtel vocirt ſei. Das *θέλημα* iſt ein Medium des pauliniſchen Apoſtolats. Gott ſelbſt iſt das Urprincip des Apoſtolats [2]) und des *θέλημα*!

---

1) Auguſtinus ſagt zum 130. Pſalm mit Wahrheit: „**in ecclesia nomen Pauli vigere magis, quam coapostolorum ejus.**" Wenn er aber als Grund hinzufügt: „**alii non scripserunt, sed tantum loquuti sunt in ecclesia, alii autem, qui scripserunt, nec tantum nec tanta gratia scripserunt:**" ſo liegt freilich auch darin im Allgemeinen ein richtiges Moment; inzwiſchen iſt gegen die letzten Worte des Auguſtinus zu erinnern, daß die **gratia**, mit welcher Johannes geſchrieben, nicht geringer iſt, als die des Paulus.

2) Johannes von Damaſkus behauptet in dem 3ten Buche, dem 30.

καὶ Τιμόθεος. Wie Paulus in I Theſſ. 1, 1, II Theſſ. 1, 1 den Silvanus (der per abbreviaturam Silas heißt), und in I Cor. 1, 1 den Soſthenes (welche beide Begleiter Pauli waren,) mit ſich zuſammenſtellt: ſo hier (auch in Philem. V. 1; I Phlpp. 1) den Timotheus. Da ſelbiger noch ein junger Mann war, und, ſelbſt als commilito des Paulus, der Unterweiſung dieſes Apoſtels in mancher Beziehung bedurfte [1]): ſo iſt dieſe Zuſammenſtellung ein Document nicht blos der Güte, ſondern auch der Beſcheidenheit des Paulus [2]). Wenn Hunnius übrigens hinſichtlich der laus atque celebritas des Timotheus [3]) zu II Corinth. 1, 1 obſervirt: „pervulgata fuit per ecclesias orbis Christiani:“ ſo möchte hierin etwas Wahres liegen; denn ſollten nicht die von Paulo unmittelbar oder mittelbar geſtifteten

Cap. des Werkes de orthodoxa fide mit Grund: „χρὴ-γινώσκειν, ὅτι αὐτὸς (man denke an Θεὸς, von welchem im Vorhergehenden die Rede iſt,) ἔστι παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία.“

1) Chryſoſtomus ſcharfſinnig in der homil. I über den erſten Timotheusbr.: „τίνος δὲ ἕνεκεν ἐπέστελλε — τῷ μαθητῇ εἰς διδασκαλίαν τεταγμένῳ λοιπὸν; — — ἐδεῖτο διδασκαλίας οὐ τῆς αὐτῆς, ἧς οἱ μαθηταὶ, ἀλλὰ τῷ διδασκάλῳ πρεπούσης.“

2) Auch die Einigkeit beider („concordia doctorum, bemerkt Aretius treffend, mirifice facit ad consensum auditorum“) leuchtet aus jener Zuſammenſtellung hervor.

3) Wir halten es für ungehörig, hier eine Biographie des Timotheus zu liefern, deren ſichere Quellen pauliniſche Epiſteln, κατ᾽ ἐξοχὴν die beiden an Timotheus gerichteten, der Hebräerbr. und die Apoſtelgeſchichte ſein würden, zumal da Tillemont in tom. II, part. 1 der memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique etc. pg. 257 ff. und Böhl in der Schrift: Ueber die Zeit der Abfaſſung und den Paulin. Charakter der Br. an Timoth. und Titus, S. 22 — 46, beide mit lobenswerthem Fleiße, das Leben des Timotheus beſchrieben haben. Es reicht hin, hier einen etymologiſchen Punct zu berühren: Timotheus ſcheint ſeinen Namen von der Eunike, ſeiner Mutter, die früherhin eine Jüdinn, ſpäter eine Chriſtinn war (II Tim. 1, 5; XVI Ap. Geſch. 1), empfangen zu haben, damit er durch ihn zur ſorgſamen Ausübung der Religion aufgemuntert werden möchte; denn dieſer Name, welcher in τιμᾶν und Θεὸς zu reſolviren iſt, bezeichnet das bei uns nicht ganz ungebräuchliche Ehregott, δοῦλος τοῦ Θεοῦ. Die alten Chriſten pflegten ihren Kindern überhaupt ſolche Namen zu geben, worin ein Stimulus zur Uebung der chriſtlichen Tugend für ſie enthalten war: ein Beleg dafür iſt die vom Euſebius im VII Kirchengeſch. 25 aufbewahrte Notiz des Catecheten Dionyſius περὶ ἐπαγγελιῶν. „ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται.“

Chriſtenvereine (zu den letztern gehörte vermuthlich der coloſſiſche), das Verlangen gehegt und befriedigt haben, ihren Wohlthäter und diejenigen Perſonen, die ſelbigem ſehr befreundet waren, wie Timotheus, näher kennen zu lernen? Es iſt gar nicht unwahrſcheinlich, daß Epaphras (durch welchen Paulus die coloſſiſche Gemeinde gepflanzet haben mag, ſ. cap. VIII meiner Isagoge in epistl. ad Coloss.,) dieſer Gemeinde über Timotheus, als einen vor Vielen ausgezeichneten Chriſten, Mittheilungen gemacht hat.

ὁ ἀδελφός. Wenn Paulus den Timotheus in I Timth. 1, 18; II Timth. 2, 1 ſein *τέκνον*, in II Timth. 1, 2 und 1 Corth. 4, 17 *τέκνον ἀγαπητὸν*, ja in I Timth. 1, 2 *γνήσιον τέκνον ἐν πίστει* nennt: ſo ſteht hiemit keineswegs in Widerſpruch, daß er ihm hier das Prädicat *ὁ ἀδελφ.* beilegt, d. i. weil das Pronomen *μοῦ* nicht ausdrücklich dabeiſteht, ſowohl des Briefſtellers als der Briefempfänger Bruder. Denn wie die zuerſt genannten Epitheta den Timoth. als den, bei ſeinem Glauben an Jeſus, geliebten und ächten Schüler des Paulus ſchildern, welcher den Paulus mit kindlicher Liebe umfaßte, ſo characteriſirt ihn das zuletzt genannte als denjenigen, der mit dem Paulus und den Coloſſern (um mich einiger aus cap. 39 des tertullian. apologetic. entlehnten Ausdrücke zu bedienen), „unum patrem (näml. summum) Deum agnovit, de una abysso ignorantiae ejusdem ad unam lucem expiravit [1]." Beide Beziehungen ſtimmen ſehr wohl mit einander überein.

V. 2.

Rückſichtlich der Benennung der Briefempfänger finden in verſchiedenen crit. Auctoritäten verſchiedene Ausdrucksweiſen hier Statt, über welche es des Urtheils bedarf. Für die Lesarten *Κολοσσαεις* und *Κολοσσααῖς* (die letztere iſt wohl nur eine gedehnte Form der erſtern,) ſtreiten gar zu wenige Auctoritäten (ſ. Griesbachs Nov. Testament. ad h. l.), als daß ſie bei Conſtituirung des ächtapoſtoliſchen Ausdruckes ſehr in Betracht gezogen werden dürften. Dieſen Vorzug haben vielmehr die termini *Κολοσσαῖς* und *Κολασσαῖς*. Jenes wird gefunden bei Tertull.,

1) Timotheus, Paulus und die Coloſſer hatten: „*ψυχῆς ἀξίωμα παραπλήσιον*, wie Aſterius v. Amaſea ſagt, *εὐσεβείας δὲ κ. πολιτείας ἕνα θεσμὸν καὶ ἐλπίδα τοῦ μέλλοντος τὴν αὐτήν.*"

dem Ambrſt., Pelag., dem alex. Presbyter Clemens, Chryſoſt., in der Vulgt. und den Codicibus der vor Hieronymus angefertigten latein. Verſion, in den **codicibus Augiensi et Boerneriano**, in mehr als 8 mit Minuskelſchrift angefertigten Mſcrpt. (vgl. Griesbachs und vor ihm Wetſteins **Nov. Test. ad h. l.**). Wenn gleichwohl Knapp behauptet hat, die Lesart *Κολασσαῖς* verdiene vielleicht den Vorzug vor *Κολοσσαῖς*: ſo müſſen wir in Betracht deſſen, daß *Κολασσαῖς* ſich nicht nur auf eine größere, ſondern auch zum Theil werthvollere Maſſe critiſcher Auctotitäten ſtützt, dieſer Behauptung beipflichten. So zeugen ein Adamantinus (welch ein critiſches Genie!), die berühmte Peſchito, die **codd. Vatican.** und **Ephraemi** (welche beide meines Erachtens von ungefähr gleichem Alter ſind, und mit welchen der alexandriniſche [1]) einige Verwandtſchaft hat,) für *Κολασσαῖς*, um die übrigen Zeugen, weil ſie bereits von Junker **ad h. l.** aufgeführt ſind, wie die philoxenianiſche Verſ., den Theodoret, zu übergehen. Freilich bemerkt Junker: „der Name Coloſſä ſei in den neueſten und beſten Ausgaben ſeit der Elzeviriſchen der gemeinübliche geworden." Aber dieſes Phänomen erklärt ſich ſehr natürlich daraus, daß die Autoren von Editionen des Neuen Teſt. (man excipire den Lachmann!) derjenigen Edition gefolgt ſind, die aus der elzeviriſchen Officin hervorgegangen iſt; von wie geringer Güte aber die elzeviriſche Edition ſei, iſt aus demjenigen erſichtlich, was Griesbach über den Urſprung und die Beſchaffenheit derſelben in der **sectio I** der **prolegm.** ſeines **Novi Test.** abgehandelt hat. Wenn Junker ferner äußert: „In Strabo, Herodot, Xenophon, Plinius wird der Name Coloſſä geleſen:" ſo ſteht das ſehr in Frage: Ob der Apoſtel der Heiden den Strabo, Herodot, Xenophon, Plinius aus ihren Schriftwerken kennen gelernt, ob er ihre Werke geleſen habe? Die pauliniſchen Sendſchreiben zwingen durchaus nicht, dieſe Frage zu bejahen [2]). Forſchen wir nun da=

---

1) Derjenige Theil des alexandriniſchen **cod.**, welcher gedruckt iſt, liefert wenigſtens im Titel des Coloſſerbriefes *Κολασσαεις*, vgl. Stor: **ad I Col. 2.**

2) Sogar die Bemerkung des Lucas im **XVII** Ap. Geſch. 28, daß Paulus zu Athenern geſagt habe: „*καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι· τοῦ* (**i. e.** *τοῦ Θεοῦ*) *γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*," nöthigt nicht zu der Behauptung: es habe Paulus dieſe Poeten, nämlich den Cleanthes (V. 5 des Hymnus auf den Zeus,) und Aratus (V. 5 der Phänomena,) eigentlich gele=

nach, wie es geſchehen ſei, daß Paulus *Κολασσαῖς* habe ſetzen laſſen, ſo ſagt Junker nach dem Vorgange des **Dr.** Heinrichs (vgl. des letztern **addenda [ad prolegom. in epist. ad Coloss. pag. 155, not. 6]** pag. **254** der **perpetua annotat. ad epist. ad Coloss.**): „Dieſer (d. i. Epaphras) nebſt Oneſimus, beide Phrygier d. i. damals ungebildete Menſchen, die ſich auch durch einen ſchlechten Dialect vor den übrigen Provinzialbewohnern kenntlich machten, mogten dem Apoſtel, der dieſen Brief ſelbſt nicht ſchrieb, den Namen jener Stadt nach der gemeinen Landesſprache auf jene Weiſe bezeichnet haben." Inzwiſchen da Paulus mehrmals Reiſen durch Phrygien gemacht hat (vgl. z. B. **XVI** Apoſtgeſch. 6), da ihm mithin aller Wahrſcheinlichkeit nach in „der gemeinen Landesſprache" auch von anderen Perſonen innerhalb Phrygiens manche Mittheilungen gemacht worden ſind: ſo hat die junkerſche Anſicht nicht den Character der Nothwendigkeit. Sollte der Apoſtel nicht jene *πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν*, von welchen in **XIX** Ap. Gſch. 10 geſagt wird, daß ſie den *λόγος τοῦ κυρίου* von Paulus (zu Epheſus) vernommen haben, wenigſtens zu Epheſus angeredet und mit ihnen über die kleinaſiatiſchen Provinzen, die ſie bewohnten, ſich unterhalten haben? Wie leicht konnte er in Phrygien oder in Epheſus die in Rede ſtehende Stadt *Κολασσὰς* nennen hören! Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß er, welcher unendlich höhere als bloß ſprachliche Intereſſen hatte, nicht darüber lange und gelehrte Disquiſitionen angeſtellt hat: ob diejenige Pronuntiationsweiſe des Ortsnamens, welche man in ſeiner Gegenwart gebraucht hatte, die abſolut richtige ſei?

Paulus läßt nicht ſchreiben *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κολασσαῖς* 1), auch nicht *τῇ ἐκκλησίᾳ Κολασσή-*

ſen, weil Paulus dieſen herrlichen, in wenig Worten ausgedrückten Gedanken aus dem Munde des Volks, mit welchem er ſo viel und ſo oft verkehrte, vernommen haben kann. Dieſer Mund iſt noch in der Jetztzeit nicht leer an den erhabenſten Gedanken und Objecten der Speculation, z. B. der metaphyſiſchen Idee des Einen und wahren Gottes.

1) Nach Analogie der Stellen I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 2. Sehr fein ſagt Luther: „wider die himmliſchen Propheten:" Paulus nenne die Galater und andere: Gemeinden Gottes, obgleich der kleinſte Theil aus wahren Kindern Gottes beſtehe; und bald nachher fügt Luther hinzu: die heilige Schrift be-

νων [1]), wodurch die Epiſtel ausſchließlich an diejenigen Chriſten geſendet erſcheinen würde, welche die Gemeinde zu Coloſſen conſtituirten, ſondern *τοῖς ἐν Κολασσαῖς ἁγίοις* [2]), welcher Benennung zufolge das Sendſchreiben an alle die Verehrer Jeſu, die in Coloſſen ſich aufhielten, gerichtet iſt. Faſſen wir die ihnen beigelegten Prädicate näher in das Auge! „*Ἅγιος* — heißt es nicht übel im Etymologico magno — *παρὰ τοῦ ἅζω, τοῦ σέβομαι. ἅζιος καὶ ἅγιος, εὐκτὸς, τίμιος, καθαρὸς, εὐσεβής* [3]).“ *Ἅγιοι* ſind die mit einer ſittlich reinen, heiligen Geſinnung Ausgeſtatteten [4]), nur daß die Coloſſer bei ſelbiger, wie die Paräneſen in Cap. III und IV des Br. erweiſen, in allerlei Untugenden gerathen waren, die ſich aus jeweiliger Regung der ſündhaften Natur, welche auch in ihnen nicht mit der Wurzel ausgerottet war, erklären laſſen, mithin war die Geſinnung der Coloſſer nicht abſolut rein! Hieher gehört der richtige Ausſpruch des Auguſtinus: „**Nullus sanctus caret peccato, nec tamen ex hoc desinit esse justus vel sanctus, quum affectu teneat** (natürlich bis auf einen gewiſſen Grad) **sanctitatem; non enim naturae humanae viribus, sed propositi adjumento per Dei gratiam acquirimus sanctitatem, et ideo veraciter se omnes sancti pronuntiant peccatores.**“ Vgl. die paſſende Stelle I Joh. Br. 1, 10. Daß *ἅγιοι*, im abſoluten Sinne gefaßt, einzīglich Gott und Chriſtus genannt werden dürfen, verſteht ſich auf ächt chriſtlichem Standpuncte von ſelbſt. Freilich ließe ſich auch annehmen, daß Paulus die Coloſſer inſofern *ἁγίους* nenne, als die Gerechtigkeit oder Heiligkeit (nach Paulus in V Röm. 19 *ἡ ὑπακοὴ*) Jeſu, durch welche dem Willen des

---

diene ſich nach gemeiner Weiſe einer **synecdoche** d. i. ſie nenne irgend ein Ganzes, und verſtehe darunter nur einen Theil.

1) Analog den Stellen I Theſſl. 1, 2; II Theſſl. 1, 1.

2) Nach Analogie von I Röm. 7; I Epheſ. 1; 1 Phlpp. 1.

3) Wir beſitzen eine zu Franecker 1792 erſchienene Commentation Suringars „**de diversis vocum** קדוש, *ἅγιος* **et affinium significationibus in scriptura sacra.**“ Was Junker zu unſerer Stelle äußert: „*ἅγιοι* und *πιστοὶ* ſind dem Ap. hier, wie öfters, gleichbedeutende Ausdrücke für chriſtliche Glaubensgenoſſen, Mitchriſten,“ das befriedigt, falls man die Sache genau nimmt, hinſichtlich des *ἅγιοι* ſehr wenig, ja iſt augenſcheinlich falſch.

4) *ἅγιος* hat zu ſeiner Antitheſe *κοινὸς*, hebr. טמא; im I Cor. 6, 1 dagegen *ἄδιος*. In I Cor. 6, 2 ſtehen die *ἅγιοι* dem *κόσμος* gegenüber.

himmliſchen Vaters genug gethan worden, den Coloſſern, die von Natur her ſündhaft waren, darum, weil ſie πιστοὶ geworden waren, von Gott aus Gnaden angerechnet iſt [1]), als ſie von Gott für heilige erklärt ſind (I Ephſ. 4). Man lieſet in I Cor. 1, 30 (ἐγενήθη (nämlich Chriſtus) ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Cyrill der Alexandriner lehrt in der V. cateches. „ἀληθῶς εἷς ἅγιος φύσει ἅγιος (offenbar Gott), ἡμεῖς δὲ ἅγιοι, ἀλλ' οὐ φύσει, ἀλλὰ μετοχῇ — κ. εὐχῇ." Möge man nun unſer ἁγίοις nach dem erſteren Sinne oder nach dem letzteren interpretiren: ſo viel iſt gewiß, daß ἁγίοις mehr wie ein bloßer äußerer Titel iſt. In dem Zuſammenhange mit dem nachfolgenden πιστοῖς iſt ſowohl die erſtere als die letztere Deutung angemeſſen.

καὶ vor πιστοῖς geſtattet, daß man es ἐξηγητικῶς nehme, gleich dem zweiten καὶ in VI Galt. 16. Sonach iſt die Rede von den Heiligen, welche gläubig ſind [2]). Und es iſt wahr, daß das Gläubigſein vornämlich den Heiligen eigenthümlich iſt, inwiefern es die Wurzel oder das Medium und gleichſam das Colorit ihres Heiligſeins iſt. Inzwiſchen hat es gar nicht Noth, die Originalbedeutung des καὶ atque hier aufzugeben!

In Anſehung des πιστοῖς [3]) bemerkt Chryſoſt.: πιστοὶ — οὐ διὰ τὸ πιστεύειν καλούμεθα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστευθῆναι παρὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια, ἅπερ οὐδὲ ἄγγελοι πρὸ ἡμῶν ᾔδεσαν." Indeß hat der große Kirchenlehrer nicht dargethan, daß πιστὸς in den pauliniſchen Briefen irgendwo dieſen Doppelſinn involvire, und es dürfte gerathener ſein, das Adjectiv in derjenigen Bedeutung, welche Chryſoſt. als die erſte aufgeführt hat, zu faſſen, vgl. XVI Ap. Geſch. 1; X, 45. Sonſt erfordert der Redenexus nicht, in πιστοῖς, hier wie in III Glt. 9, die Beziehung auf die väterliche Gottheit zu ſuchen; es findet die bei Paulus gewöhnliche auf Chriſtus Jeſus Statt.

ἐν Χριστῷ. Vielleicht iſt hier ein Ἰησοῦ dem Χριστῷ

1) Sehr ſchön lehrt Petrus aus der Lombardey, man genieße Gott (frui,) und mache von den Creaturen Gebrauch (uti).

2) Zanchius, Vorſtius, Cornelius a Lapide, Crell, Locke faſſen das in I Ephſ. 1 d. i. in der Parallelſtelle befindliche καὶ per ἐξήγησιν.

3) Heſychius erläutert πιστὸς mit εὐπειθής, womit er genauer das εὔπιστος oder εὔπειστος erörtert haben würde.

beizufügen, indem für jenes die Peſchit., Vulgt., Ital., der Ambrſt., A, Da pr. m. F, G, 17, 31, 73 ſtreiten, wie denn Ἰησοῦ auch dem lachmannſchen Texte inſerirt iſt! Bähr ſagt nun: „Durch Chriſtum, durch die Verbindung mit Ihm ſind ſie (die Coloſſ. nämlich) geheiligt, gläubig und Brüder.“ Hiebei iſt zu tadeln, daß die Urbedeutung des ἐν (in) Preis gegeben iſt. Außerdem iſt die Relation des ἐν Χριστῷ auch zu ἁγίοις καὶ πιστοῖς keineswegs abſolut gewiß. Wir glauben, das ἐν Χριστῷ Ἰησ. blos dem ἀδελφοῖς anknüpfen zu dürfen, mit welchem Paulus es unmittelbar zuſammengeſtellt hat. Daß der Apoſtel liebe, die Phraſe ἐν Χριστῷ Subſtantiven ἀσυνδέτως anzuſchließen, erhellt aus dem τοὺς συνεργούς ἐν Χριστῷ in XVI Röm. 3 (vgl. V. 9), aus dem ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ in II Corth. 12, 2; ferner (was die Partikel ἐν κυρίῳ anbelangt,) aus dem σύνδουλος ἐν κυρίῳ in IV Col. 7. Somit erſcheinen die Coloſſer als des Paulus und des Timotheus Brüder, die in Chriſto ſind, mit Chriſto Jeſu geeiniget ſind, und in dieſem Zuſtande Kinder Gottes, während ſie früher Knechte der Sünde geweſen waren. In der Einheit mit dem Meſſias Jeſus hatten ſie ein Anrecht an die himmliſchen Güter. Hemming behauptet ſehr richtig: „extra Christum nullam esse sanctitatem, nullam salutem, nullam fidem, nullam denique fraternitatem:“ eine Aeußerung, die natürlich cum grano salis verſtanden werden muß. — Daß bei dem ἐν Χρ. Ἰησ. ein χαίρειν ergänzt wird [1]), heißen wir nicht gut, weil der Sinn dieſes Infinitives, in chriſtlicher Tiefe aufgefaßt, im Folgenden χάρις καὶ εἰρήνη κτλ. enthalten iſt. Will man ſagen: es ſetze doch Jacobus das χαίρειν an die Spitze ſeiner Epiſtel: ſo iſt zu erwidern, daß ſelbiger auch weiter keinen Segenswunſch für diejenigen Individuen, an welche er ſchreibt, ausſpreche, wie Paulus thut. Ebenſo verhält es ſich mit jenem encycliſchen Schreiben, welches nach XV Ap. Geſch. 23 die erſte chriſtliche Kirchenverſammlnng, die zu Jeruſalem gehalten worden, an die Bekehr-

1) Bemerkenswerth iſt der lucianiſche Ausſpruch: „ὁ θαυμάσιος Πλάτων, ἀνὴρ ἀξιόπιστος, νομοθέτης τῶν τοιούτων, τὸ μὲν χαίρειν κελεύειν καὶ πάνυ ἀποδοκιμάζει, ὡς μοχθηρὸν ὄν, καὶ οὐδὲν σπουδαῖον ἐμφαῖνον. Τὸ δ᾽ εὖ πράττειν ἀντ᾽ αὐτοῦ εἰσάγει, ὡς κοινὸν σώματός τε καὶ ψυχῆς εὖ διακειμένων σύμβολον.“

ten aus dem Heidenthume in Antiochia u. ſ. w. erlaſſen hat. Mithin iſt es vorzüglicher, dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wenn ſchon nicht diserte, doch in Gedanken ein ἐπιστέλλουσι ταῦτα beizufügen, ſo daß der Sinn lautet: (Paulus und Timotheus) ſenden das (was folgt), den in Colaſſen ſich aufhaltenden ꝛc. Auf ähnliche Weiſe läßt ſich mit den Briefen des Petrus, dem Briefchen des Judas und dem zweiten johanneiſchen verfahren.

Das Wohlwollen gegen die Coloſſer, von welchem das Herz des Paulus durchdrungen war, manifeſtirt ſich in dem freilich kurzen, aber deſto gehaltvolleren ἀσπασμὸς [1]), welcher für keine eigentliche εὐχὴ gehalten werden darf, da Paulus Gott ſelbſt nicht anruft. In Betreff des χάρις ſteht bei Coccejus: „gratia metonymice dicitur pro effectis gratiae. — Dona — gratiae — intelligenda sunt ea, quae digna sunt Deo divite, potente, volente uti liberalitate sua et ostendere, quid amor suus importet, et quae sit sua sufficientia et potentia ad gloriam suam.“ Bei dem Melanthon: „Gratia significat gratuitam reconciliationem et acceptationem propter Mediatorem, cum qua tamen est conjuncta vivificatio, quae fit per Filium accensa vera agnitione Dei per Evangelium in mente, et effuso Spiritu sancto in corda, sicut Roman. 8. dicitur: Qui Spiritum Christi non habet, non est ejus.“ Allerdings erläutern das Etymologic. magnum und Heſych. das χάρις vermittelſt δωρεὰ, und χάρις iſt im Neuen Teſt. häufig (ſ. I Joh. Evgl. 16; II Cor. 9, 8) identiſch mit χάρισμα. Indeß ſind in I Col. 2 keine Hinderniſſe vorhanden, den Primärbegriff des Wortes hier feſtzuhalten, wie in VI Röm. 15; V, 15; III, 24; III Tit. 7; I Ephſ. 6; II, 5 alib.: favor (supremi Numinis) gratuitus [2]). Von dieſer Gottesgnade bemerkt Quesnel ſehr tief, ſie ſei das Leben der Kinder Gottes, und Chryſoſt. nennt ſie in der 32. homil. über den Br. an die

1) Zu Utrecht iſt eine Diſſert. de salutationibus veter., deren Autor J. Claudius geweſen, i. J. 1702 an das Licht geſtellt worden.

2) Auguſtinus wirft in dem erſten Buche de gratia Christi die Frage auf: „Quomodo est gratia, si non gratis datur, — si ex debito redditur?“ Je richtiger dieſe Idee iſt und je pauliniſcher, deſto mehr befremdet es, daß Junker unſer χάρις von einer Huld nimmt, die Gott den würdigen Menſchen in vollem Maße zu Theil werden laſſe.

Röm. zwar poetiſch, doch mit Wahrheit: „τὸ μέγιστον ὅπλον, τὸ τεῖχος τὸ ἄῤῥηκτον, τὸν πύργον τὸν ἄσειστον.“

ὑμῖν beweiſt in ſeiner einfachen Allgemeinheit, daß die Epiſtel ſich nicht bloß auf die Presbyteren des coloſſiſchen Chriſtenvereins beziehe.

εἰρήνη. Rückſichtlich der χάρις und εἰρήνη, die in I Röm. 7 vorkommen, referirt Gomarus: (haec) „duo nonnulli per ἐν-δια-δυοιν (scil. capiunt) et exegesin conjungunt, ut sit sensus: pax gratuita.“ Allein weder in I Röm. 7, noch in I Col. 2 drängt ein gewichtiges Moment zu dieſer gekünſtelten Auffaſſung! Es bietet ſich im Gegentheile eine weit natürlichere dem Unbefangenen dar. Faſſen wir zunächſt das Etymon des εἰρήνη in das Auge, ſo äußert Junker, εἰρήνη ſei „eigentlich Friedensband, Friedenswohl, Verbindung der Seelen, von εἴργω binden, weil durch Friede die Gemüther der Menſchen am ſchönſten verbunden werden und ſich die Menſchen dadurch wohl befinden.“ Allein daß Paulus, wie es Junkern ſcheint, auf dieſes Etymon Epeſ. IV, 3 mit σύνδεσμον τῆς εἰρήνης angeſpült (?!) habe, iſt um ſo unglaublicher, weil εἰρήνη höchſt wahrſcheinlich von dem Verbo ἔρω (d. h. dico), deſſen Futurum ἐρῶ lautet, herſtammt [1]), mithin urſprünglich bedeutet: „die Verabredung,“ in welcher die Gemüther ſich bekanntlich beruhigen, gleichſam quiesciren. Εἰρήνη iſt dann derjenige Gemüthszuſtand, in welchem man bei dem Bewußtſein, einen verſöhnten Gott zu beſitzen [2]), die Strafgerichte Gottes (τὴν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ) wegen der begangenen Sünden ſo wenig fürchtet, daß man nur Gutes, z. B. die ζωὴ αἰώνιος, von ihm erwartet [3]). Εἰρήνη iſt mit Einem Worte: der Seelenfriede, vergl. die epiſtoliſchen Inſcriptionen des Paulus. Dieſe εἰρήνη iſt zufolge einer aus der inneren Erfahrung des Paulus zweifelsohne gefloſſenen Bemerkung zu IV Phlpp. 7: ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, und zwar nach einer ingeniöſen Note des Theophylact zu jener Stelle:

1) Auch Phavorinus hat dieſe Etymologie aufgeſtellt.

2) Erasmus behauptet irgendwo, freilich einſeitig, Paulus nenne suo more die Sündenvergebung pacem.

3) Ein Kirchenvater äußert treffend: „Οὐδὲν ὄφελος ἡμῖν, ἂν πρὸς πάντας ὦμεν εἰρηνικοὶ, πρὸς δὲ τὸν Θεὸν ἐκπεπολεμωμένοι, ὥςπερ οὐδὲν βλάβος ἡμῖν, ἂν παρὰ πάντων πολεμώμεθα, τῷ δὲ Θεῷ εἰρηνεύωμεν.“

„οὐκ ἀνθρώπινον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀγγελικόν.“ Die χάρις und εἰρήνη ſind Correlatbegriffe.

ἀπὸ correſpondirt unſerm ab, dem gothiſchen abu, dem hebräiſchen מִן, und betrifft die Geneſis von irgend etwas, ſ. I Cor. 1, 3; I Jacob 17; I Joh. Br. 2, 20; XVI Mtth. 21.

Θεοῦ. Der Artikel wird vor Θεὸς, θεοὶ, βασιλεὺς (welche Worte nicht ſelten im Munde der Hellenen waren), ſehr oft weggelaſſen, ſ. Buttmann's griech. Grammat. §. 110, Anm. 3, der 8ten Ausgabe.

πατρὸς ἡμῶν. Tertullian ſagt: „**Apostolum** (er meint den Paulus,) **sequor, ut, si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum patrem appellem et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus: ex quibus Christus, qui est Deus super omnia benedictus in aevum omne**[1]).“ Auf welche Weiſe die Qualitäten des Alten und Neuen Teſtamentes von einander differiren, iſt daraus erſichtlich, daß Gott in jenem öfter als Herr, in dieſem öfter als Vater characteriſirt wird, womit die Hoheit des Gottes, der Augen hat gleich Feuerflammen, für uns gemildert erſcheint. Es verſteht ſich aber von ſelber, daß Gott unſer Vater iſt κατὰ χάριν, nicht κατὰ θεικὴν οὐσίαν; die letztere Formel kann nur auf das Verhältniß Gottes zu ſeinem Eingebornen ihre Anwendung finden [2]).

καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κύριος verdankt vielleicht dem Worte κῦρος (**caput**) **confirmatio, auctoritas** ſeinen Urſprung. Ohne Zweifel ſteht das Wort in beſonderer Relation auf die Chriſten: Jeſus wird anderswo, inſonderheit I Galat. 3; I Timoth. 1, 2; II Tim. 1, 12, ausdrücklich ὁ κύριος ἡμῶν geheißen! Dem Rathſchluſſe des himmliſchen Vaters gemäß (II Ap. Gſch. 36) beſitzt er eine ἐξουσία über uns; denn eben dadurch, daß er ſein Blut für uns vergoſſen, hat er uns erlöſet und zu ſeinem ihn verehrenden (lebendigen) Beſitzthume gemacht (XX Ap. Gſch. 28; V Apocal. 9). Was den Zuſammenhang

1) Man ſieht aus dieſer Stelle des Tertull., — ſie iſt aus dem **lib. advrs. Praxeam** entlehnt, — wie er den ſchwierigen **locus** IX Röm. 5 verſtanden hat.

2) Es möchte D. Junkern ſchwer fallen, zu beweiſen, daß Gott im N. T. Vater genannt werde „insbeſondere als Urheber und Beſchützer der durch Jeſus Chriſtus geſtifteten Religion.“

anbelangt, ſo erklärt Bretſchneider [1]): „Dubium videri potest, utrum in formula — ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ. ἀπὸ repetendum sit ante κυρίου, an vero genitivus κυρίου pendeat a πατρός.“ Möglich iſt ſowohl das eine als das andere; inzwiſchen entſcheide der Sprachgebrauch des Apoſtels! Selneccer bemerkt ſehr wahr: „Paulus — cum Deum patrem domini Jesu Christi dicere vult, non interserit aliud quippiam, vel ἡμῶν vel simile, sed statim patrem domini nominat, ut in sequenti versiculo: εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν κ. τ. λ. Hieraus ergiebt ſich, daß in I Col. 2, wo ἡμῶν interſerirt iſt, wie in den gleichen ἐπιγραφαῖς der pauliniſchen Epiſteln, z. B. I Ephſ. 2; I Glt. 3; II Cor. 1, 2; I Cor. 1, 3 die Präpoſition ἀπὸ vor dem κυρίου in Gedanken zu wiederholen iſt. Sollte der Genitiv κυρίου von πατρὸς abhängen: ſo würde es den Anſchein gewinnen, als ſei Gott (pauliniſcher Ueberzeugung zufolge) zuerſt der Vater der Chriſten, ſodann erſt der Vater Jeſu geworden, was augenſcheinlich falſch iſt; denn äußert nicht der Herr in XX Joh. Evangl. disertis verbis: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, κ. Θεόν μου κ. Θεὸν ὑμῶν? Dem Geſagten zufolge hat ſich Paulus die Gnade und den Frieden als Güter gedacht, die von Gott unſerem Vater und von Jeſu Chriſto (welcher der intercessor zwiſchen Gott und Menſchen iſt,) herſtammen. Theodoret bemerkt zu I Röm. 7 und I Cor. 1, 3 ſcharfſinnig, es werde durch dieſe Redeform eine gewiſſe Gleichheit des Vaters und Sohnes angezeigt [2]). Doch die Worte καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστ. ſind, wiewohl ſie von manchen Gelehrten, wie dem hamburger Wolf, Pearce, auf Paulus zurückgeführt werden, höchſtwahrſcheinlich unächt, was bereits von Heinrichs in ſeinen variis lectionibus ad h. l. erwieſen iſt, und deshalb unſrerſeits keines Erweiſes bedarf! Nur an den kritiſchen Canon wollen wir erinnern, daß die conciſe Lesart vor der breiteren den Vorzug verdiene. Fragt man: Warum Paulus das καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ. hier, wie ſonſt, ſeinen Amanuenſis

1) pg. 243 der erſten Edit. ſeines „lexici manual. graec. latin. in libr. Novi Testam.“

2) Erasmus negative ad I Rom. 7: „Ea sermonis forma nec Patri — auferat dominationem!“

nicht habe ſchreiben laſſen? ſo antworten wir: Vielleicht aus Zufall oder der Abwechſelung der Rede halber, die er um ſo eher eintreten laſſen konnte, als, ſobald Gott in der Eigenſchaft eines Segenſpenders namhaft gemacht wird, des ſich offenbarenden Gottes implicite Erwähnung geſchieht, Gott aber durch den Sohn nach Außen ſich offenbart.

Wir machen noch einige Obſervationen hinſichtlich des apoſtoliſchen Geſammtgrußes, die um ſo ſtatthafter ſein dürften, als die inhaltsreichen Anfangsgrüße der pauliniſchen Briefe von manchem Interpreten zu wenig ventilirt werden. Es iſt zuvörderſt klar, daß bei dem Gruße eine ἔλλειψις obwaltet, die durch Storr ſo ausgefüllt wird: „**Gratia vobis et salus tribuatur a Deo.**" Man kann hier die Frage aufwerfen: Wie? ſind nicht jene Segensgüter den Coloſſern bereits damals, als ſie aus dem Paganismus und Moſaismus zum Chriſtianismus geführet ſind, verliehen worden? ſollten ſie ſelbige innerhalb des Chriſtianismus ganz und gar verloren haben? Zu der letzteren Annahme veranlaſſen weder die Falſchapoſtel, welche in der coloſſiſchen Gemeinde aufgetreten ſind, noch die ſittlichen Gebrechen, die ſich darin gezeigt haben, mit Nothwendigkeit. Darum möchten wir dem Storrſchen **tribuatur** ein „**majorem in modum**" beifügen, wenn man nicht etwa ein ſolches Wort, durch welches die Permanenz dieſer Güter angedeutet wird, hinzufügen will: So heißt es bei Chryſoſt. in der **homil. I** über den Br. an die Röm.: „ἐπεύχεται (sc. **Paulus**,) μένειν (sc. χάριν κ. εἰρήνην) διηνεκῆ κ. ἀκίνητα" vgl. auch die Ueberſchrift der Epiſtel, die dem Polycarp gewöhnlich beigelegt wird. — Ferner: Cornelius a Lap. ſagt zu I Röm. 7: „**Moraliter notat s. Chrysostomus in 2 Timoth. 1, 1: Pauli salutationes — esse — causas benedictionis et gratiae. Sufficit, inquit Chrysostomus, sola Pauli salutatio, gratia implere eum, qui ita salutatur.**" Dafern dieſe patriſtiſche Behauptung nicht abſolut, ſondern **cum quadam condicione** genommen wird: ſo ſchließt ſie ein wahres Moment in ſich. Des Paulus ἀσπασμὸς verſchaffte den Coloſſern in der That die angeführten ἀγαθὰ in höherem Grade, dafern ſie jene Gemüthsſtimmung beſaßen, mit welcher der Chriſt jene Güter immer mehr annehmen und genie-

ßen kann [1]). — Endlich: Daß Grüße ſchon bei Iſraeliten in Gebrauch geweſen ſind, geht aus XIX Richter 20; II Sam. 20, 9; II Sam. 25, 6 hervor. Wenn Chriſtus die Apoſtel grüßt (z. B. XXIV Luc. Evgl. 36), und die Apoſtel diejenigen Bekenner Jeſu, mit welchen ſie zu thun haben, grüßen (z. B. II Joh. Br. 1 und 3; I Ptr. 1, 2) — ſie werden auch befehligt, Häuſer, welche ſie betreten, zu begrüßen, X Luc. 5 — ſo folgen ſie in dieſer Hinſicht dem Exempel der Juden, nur daß natürlich die chriſtlichen Begrüßungen als ſolche ſublimere Beziehungen haben. Leere Höflichkeiten, an welchen es im gemeinen Leben nicht fehlt, ſtehen mit dem Weſen des Evangelii in Widerſpruch.

Zweite Section. V. 3 — 11.

Der Verfaſſer erkennet mit Aufrichtigkeit jenen lebendigen Glauben an, der den Coloſſern inhärirte, er erkläret die Glaubenslehre des Epaphras für die wahre, und lobt die Perſon dieſes Apoſtelſchülers. Indem er hierauf zu den Coloſſern ſelbſt ſich zurückwendet, ſpricht er den innigen Wunſch in Gebetsform aus, daß ſie an Weisheit, guten Werken und gewiſſen Tugenden zunähmen.

V. 3.

Εὐχαριστεῖν, deſſen Urbeſtandtheile *εὖ* und *χάρις* (gratiae) bilden, iſt identiſch mit dem claſſiſchen *χάριν εἰδέναι, χάριν ἔχειν*. Gewöhnlich wird der Dativ als Bezeichnung desjenigen, welchem Dank geſagt wird, beigefügt, ſo hier *τῷ Θεῷ κ. τ. λ.* Wo er fehlt z. B. I Ephſ. 16; I Röm. 21, da muß er aus dem Redezuſammenhange ergänzt werden. Paulus ſetzt auch wohl ein *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zum *εὐχαριστῶ*, ſ. I Röm. 8, und Hemming ad I Phlpp. 3 nennt dieſes ſehr richtig den „legitimus modus gratias agendi.“ „Quum dicit (äußert Hem-

1) Reinhard verſteht S. 122, 123 der Vorleſungen über die Dogamtik, 4te Ausgb. den amor oder die benignitas Dei nicht übel von dem attributo, deſſelben, „quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus.“ Vgl. Döderleins institutio theologi Christ. part. I, pg. 299, 3te Edit., ingleichen Knapps Vorleſ. über die chriſtl. Glaubenslehre, Th. I, S. 176.

ming begründend,) per Jesum Chr., modum exponit verae gratiarum actionis, in quo modo haec ordine insunt: Primum fides in Jesum Chr., sine qua nulla potest fieri vera gratiarum actio, nihil enim placet sine fide. Deinde confessio, qua confiteris, te Christo mediatore divino percepisse beneficia. Tum fiducia, qua statuas, tuam gratiarum actionem placere propter Christum." Indem Paulus hier Gott Dank abſtattet für das ſubjective Chriſtenthum der Coloſſer, — welches er ſehr gut von dem Gotte, der ja das Urprinzip alles Wahren und Guten iſt, herleitet, — ſo dürfte das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* in ſeiner Gemüthswelt implicite gelegen haben. Grotius ſchön: „haec (sc. quod pro aliis ad Christum perductis gratias habemus,) pars est aliqua nostrae concorporationis et communionis sanctorum."

Für das hinter *τῷ Θεῷ* hergebrachte *καὶ* liefern die Peſchito, die von Erpen edirte arab. Verſ., die äthiop., copt., ferner der Ambrſt., Chryſoſt., Auguſt., auch der cod. Cantabrg. a pr. manu und G ein *τῷ*. Die Aechtheit des *καὶ* wird dadurch noch problematiſcher, daß es von B omittirt, und daß in Ca. pr. manu ein *καὶ τῷ* geleſen wird. Vielleicht hat man das *καὶ* einem Leſer zu verdanken, welcher meinte, daß, weil der Apoſtel ſonſt, z. B. II Cor. 1, 3; I Ephſ. 3 zwiſchen *Θεὸς* und *πατὴρ* ein *καὶ* ſetze, daſſelbe auch in I Col. 3 ſtehen müſſe. Der Sinn bleibt bei der Reception des *τῷ* in den Text der nämliche; denn die Partikel *τῷ πατρὶ* iſt eine nähere begriffliche Determination des *τῷ Θεῷ* [1]). Man lieſet in dem 11. Faſcikel des exeget. Handb. des Neuen Teſt. S. 93 der 2ten Ausg.: „Gott heißt moraliſch der Vater Jeſu, inſofern er ihm alle Geiſtesgaben ertheilt hat, durch die er ſeine Beſtimmung [2]) erfüllen konnte." Dieſe Auffaſſung iſt nicht bloß eng, ſondern auch willkührlich! Daß „in demſelben Sinne (näml. worin Gott *ὁ πα-*

1) Pott hat in einem zu Göttingen 1810 edirten Programme „Formulae dicendi *Θεὸς ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ* brevem expositionem" geliefert.

2) Wenn der Verf. ſelbige als die Beſtimmung „eines veredelnden und beſeligenden Lehrers der Menſchheit" auffaßt: ſo iſt das augenfällig gar zu beſchränkt, indem außer Acht gelaſſen iſt, daß Jeſus, z. B. evidenten Schriftausſprüchen zufolge (ſ. I Ptr. 18 — 20), durch Vergießung ſeines koſtbaren Blutes die ſittlich verderbten Menſchen hat erlöſen ſollen.

τὴρ Ἰησοῦ Χριστ. vom Autor des exeget. Handb. [1]) genannt wird), im Alten Teſtam. die Lehrer und Oberhäupter der Propheten Väter" genannt werden, läßt ſich aus I Sam. 10, 20, welche Stelle der Autor allegirt, gar nicht erweiſen. Welcher Menſch vermag einen andern auszuſtatten mit Geiſtesgaben, die für ihn zur Verwaltung eines erwählten Berufes erforderlich ſind? — Die in Rede ſtehende Partikel iſt entweder mit Bezugnahme auf Jeſu göttliche Natur zu interpretiren, ſo daß Gott dargeſtellt wird als derjenige, der ſelbige aus ſeinem eigenen Weſen früher, als er die geſchaffenen Dinge geſchaffen hat, gezeugt hat; oder ſie iſt auf Jeſu menſchliche Natur zu beziehen, wonach Gott zu denken iſt als derjenige, welcher Jeſum (den Paulus in V Röm. 15 auch ἄνθρωπος genannt hat,), im **uterus** der Jungfrau Maria durch ſeinen heiligen Geiſt (I Mtth. 18 und 20; I Luc. 35) hervorgebracht hat, was ſonſt von keinem Menſchen, der vom Weibe geboren iſt, prädicirt werden kann. Für die letztere Faſſung ſpricht das dem Ἰησοῦ Χριστοῦ voraufgeſtellte κυρίου ἡμῶν; denn als Menſch iſt Jeſus mit der Herrſchaft über die Kirche ausgeſtattet worden. Selneccer mit Wahrheit: **„non tantum Deus cognoscendus ex creaturis, sicut Turcae et ethnici invocant Deum creatorem caeli et terrae, sed est etiam pater-Jesu Christi, et considerari a nobis in salutem non potest, nisi quatenus est pater Jesu Christi, in quo adoptati sumus."** Und Calvin bemerkt eben ſo wahr von dieſer **consideratio: „Haec clavis est, quae nobis januam sola reserat, si volumus ad verum Deum accedere."**

πάντοτε entſpricht dem hebräiſchen תָּמִיד und iſt eigentlich **omni tempestate, continenter,** gleich dem ἑκάστοτε, nur daß dieſes dem Urtheile des Phrynichus zufolge im Munde zu führen iſt (natürlich als das Beſſere!).

περὶ ὑμῶν. Περί τινος **de aliquo** (z. B. etwas beſtimmen), daher dergeſtalt, daß man den Vortheil Jemandes im Auge hat, es iſt folglich auch ſ. v. a. ὑπὲρ, ſ. **XXII** Luc. 32. Doch iſt hier die Genuinität des περὶ ſehr zweifelhaft, weil **B, D a pr. m., E, F, G,** 17, 37, 47, 73 ein ὑπὲρ ſuppeditiren. Dazu kommt,

---

1) Er ſoll ein gewiſſer F. E. Röper geweſen ſein. Als Interpret hat er ſehr wenig Eigenes geliefert.

daß ein ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι auch in I Col. 9 gefunden wird, ohne daß ſich Bährs Behauptung erweiſen ließe, es ſei das ὑπὲρ ὑμῶν aus I, 9 in I, 3 gekommen! Deshalb geben wir dem ὑπὲρ hier den Vorzug.

προσευχόμενοι. Προσεύχεσθαι, componirt aus εὔχεσθαι und πρὸς, wird mit πρὸς τὸν Θεὸν verbunden (XX Geneſ. 14), auch mit τῷ πατρὶ (was Gott als den Menſchenvater bezeichnet) VI Matth. 6, oder mit τῷ Θεῷ III Cor. 11, 13: orare Deum [1]). Denſelben Sinn hat das Verbum, wo es ohne ein Additament dieſer Art geleſen wird, z. B. I Cor. 11, 4; Cap. 14, 14 und 15; XXIV Mtth. 36, wiewohl ſich dann bei dem Verbo ſuppliren läßt τῷ Θεῷ, τῷ πατρὶ, ſ. XXVI Mtth. 36. Nun dürften die Worte des V. 9: οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι eine Reaſſumtion der unſrigen πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι ſein! Mithin iſt πάντοτε mit προσευχόμενοι zu verbinden. Zwar urgirt Bähr gegen dieſe Verbindung die Parallele I Ephſ. 16; indeß zunächſt iſt jeder Aufſatz aus ſich ſelber zu erklären. Ueberdieß iſt noch I Röm. 10 für unſere Faſſung! Crell, mit welchem Piſcator und Grotius zuſammentreffen, richtig: „semper orare sese dicit apostolus, non quod plane semper, id est singulis momentis id faceret, sed quod diligens ac assiduus in eo esset.“ Daß dieſes perpetuirliche Gebet heiß und affectvoll geweſen iſt, wird für denjenigen nicht zweifelhaft ſein, der da erwägt, daß ein Paulus gebetet habe. Man blickt deſto tiefer in das Gemüth des Apoſtels, je häufiger man dieſes Sendſchreiben ſtudirt. Da die Partikel ὑπὲρ ὑμῶν in den Worten des V. 9 ff.: ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ κ. τ. λ. gleichſam ihre Exegeſe hat: ſo iſt klar, um was Paulus Gott für die Coloſſer angefleht habe [2]), er, welchem die Förderung der

1) Anderswo z. B. X Ap. Gſch. 2 ſteht δεῖσθαι τοῦ Θεοῦ geſchrieben. In II Cor. 12, 8 hat παρακαλεῖν τὸν κύριον (= τὸν Χριστὸν) den Sinn des Betens.

2) Gualtherus äußert ſehr richtig von dem „non modo pro nobis, sed aliis quoque vigilare“: „Charitatis hoc est, quae nos membra fecit unius corporis, 1 Corinth. 12 et 13. Christus hoc praestitit et post hunc Apostoli, quod ipsum nunc in Paulo videre licet.“ Und Calvin bemerkt gut hinſichtlich des πάντοτε προσεύχ., „Significat (Paul.), numquam tam

βασιλεία τοῦ Θεοῦ in den chriſtlichen Seelen ſo ſehr am Herzen lag. Indem der Apoſtel in V. 3 Dankgebet und Bittgebet aneinanderreiht: ſo ſagt Hemming treffend: „Debet-gratiarum actio aditus quidam esse ad orationem."

V. 4.

Chryſoſtomus angemeſſen: „ἤδη οἰκειοῦται (nämlich Paulus) αὐτούς." Ἀκούσαντες. Daß ἀκούειν (das hebr. שָׁמַע) den genitivus rei bei einigen heiligen Autoren habe, beweiſen die Stellen V Joh. 28; XIV Marc. 64, vgl. auch Winer S. 79 der Grammat. 2te Ausgb. Dagegen wird durch I Glt. 13; I Ephſ. 15 und I Col. 4 dargethan, daß das Verbum auch mit dem accusativ. rei conſtruirt wird und bedeutet: aliquid (audiendo) comperire, discere. Junker zum ἀκούσαντες: „Daraus ſieht man deutlich, daß nicht Paulus der Gründer der Gemeinde zu Col. war, ſondern Epaphras." Ein übereilter Schluß! Denn könnte man nicht, falls man das Particip allein in das Auge faßt, denken, Paulus ſei der Gründer der Gemeinde geweſen, und habe deſſenungeachtet, nachdem er ſelbe verlaſſen, den Glauben der Col. ꝛc. (per Epaphram," wie Nicolaus von Lyra beifallswerth meint), natürlich zu ſeiner wahren Freude! erfahren? — Es darf bloß affirmirt werden: wenn durch andere Stellen des Briefes wahrſcheinlich gemacht iſt, daß der große Apoſtel der Heiden nicht perſönlich nach Coloſſen gekommen iſt, mithin die dortige Gemeinde nicht perſönlich und unmittelbar fundirt hat: ſo ſteht die apoſtoliſche Aeußerung, welche im Anfange des V. 4 vorkommt, hiemit in gutem Einklange.

τὴν πίστιν ὑμῶν. Leighius [1]): „Budaeo et Stephano videtur hoc nomen ortum παρὰ τοῦ πεπεῖσθαι persuaderi." Und zwar mit Recht! Πεῖστις, eine Form, die man nach dieſer Etymologie ſowohl bei heiligen als profanen Autoren erwarten ſollte, iſt übergegangen in πίστις, welches proprie eine ſolche Seelenaffection ausdrückt, worin man von irgend etwas

---

perfectum esse fidelium statum in hoc mundo, ut non semper aliquid desit. Nam et qui optime coepit, potest quotidie centies deficere, et continuos progressus facere necesse est, ubi adhuc sumus in itinere."

1) pg. 260 der critic. sacr. Novum Testam. spectant.

überzeugt iſt. *Τὴν πίστιν ὑμῶν* iſt identiſch mit dem in I Ephſ. 15 vorkommenden *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*, über welche Redeweiſe Flatt zu dieſer Stelle Mehreres geſagt hat [1]).

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Man wolle nicht das *πίστιν ἐν Χρ.* mit Bretſchneider von dem **studium pietatis Christianae** deuten, indem dadurch der im *Χριστῷ Ἰησ.* involvirte Begriff der Perſon nicht mit bezeichnet wird, während ſelbiger hier ohne allen Zwang feſtgehalten werden kann. Auch darf *ἐν Χριστῷ* keineswegs confundirt werden mit *εἰς Χριστὸν*; denn wenn *πίστις εἰς Χριστὸν* im Allgemeinen bezeichnet den Glauben als Richtung zu Chriſto hin: ſo iſt *πίστις ἐν Χριστῷ* der Glaube als Gemeinſchaft mit ihm [2]). Beide Redeweiſen haben eine gewiſſe Analogie mit zween andern: *πίστις, ἥν τις ἔχει πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν* (Philem. V. 5) und *πίστις Ἰησοῦ Χρ.* (II Glt. 16, woſelbſt nachher folgt: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν*, welches *εἰς* ſich dem *πρὸς* nähert). Dieſe Gemeinſchaft mit Chriſto iſt aber keineswegs bloß eine practiſche (Gemeinſchaft des Gemüthes, Lebens) ꝛc., ſondern auch eine theoretiſche (Gemeinſchaft des Erkenntnißvermögens), d. h. die Ueberzeugung (*πληροφορία*), daß Jeſus der Chriſt, der Meſſias, der Weltheiland iſt, vgl. III Galat. 26, auch V. 22 [3]). Inwiefern mit dieſem Glauben die Erwartung gepaart iſt, einſt die *ζωὴ αἰώνιος* um Jeſu Chriſti Willen von Gott zu empfangen, iſt der Glaube mit der Hoffnung verbunden. Doch macht der Apoſtel hier nicht die *ἐλπὶς*, ſondern die *ἀγάπη* außer dem Glauben namhaft.

τὴν ἀγάπην ſtammt her von *ἀγαπάω* **magni facio, colo, diligo**, und *ἀγαπάω* hängt wiederum zuſammen mit

---

1) In den i. J. 1828 durch Kling edirten, ſchätzbaren Vorleſungen über die Briefe Pauli an die Galat., Epheſ.

2) Joachim Lange tief: „Der Glaube iſt von gedoppelter Hauptkraft, von der Eigenſchaft des ſehnlichen Verlangens nach Gott und auch der zuverſichtlichen Ruhe in Gott, gleichwie ein Kind ſich ſehnet nach der Mutter Schooß und Bruſt, und auch darauf und daran ruhet.“

3) J. J. 1733 ſind 2 Diſſertationen: „**de vario usu et constructione vocum** *πίστις*, *πιστὸς* **et** *πιστεύειν* **in Nov. Testam.**,“ verfaßt von **Koolhasius** in Utrecht ans Licht getreten, i. J. 1779 dagegen Cleſſens Schrift: „Ueb. den neuteſtament. Begriff des Wortes Glaube“, zu Tübingen.

ἀγάω, ἀγάομαι, ἀγαίομαι celebro. Das Subſtantiv wird von der LXX zur Verſion von אַהֲבָה benutzt. Theophylact, früher Theodoret, verſtehen die Agape zu eng von der Liberalität; denn obzwar die ἀγάπη hier wegen des folgenden εἰς πάντας τοὺς ἁγίους nicht zugleich die Liebe zu Gott, dem Erlöſer und Nächſten bezeichnen kann: ſo läßt ſie ſich doch von der Sinnes- und Verhaltungsweiſe nehmen, bei welcher man ſeinen chriſtlichen Nebenmenſchen Gutes nicht nur factiſch erweiſet, ſondern auch, im Fall man nicht im Stande iſt, ſolches realiter zu thun, anwünſcht. Die Liebe, in ihrem Totalumfange begriffen, iſt vornämlich jene im pauliniſchen Sendſchreiben ſo oft empfohlene εὐχαριστία, welche der Chriſtenmenſch Gott und ſeinem Sohne für die ausgezeichneten Gutthaten, die er von dem Einen durch den Andern theils bereits genoſſen hat, theils noch genießen wird, darzubringen hat, ſ. z. B. II Col. 7. Die Liebe und der Glaube bilden jenen καινὸς ἄνθρωπος, jene καινὴ κτίσις im Menſchen, die das Chriſtenthum erzeugen will! Nicht ohne Grund läßt Paulus den Glauben die erſte Stelle einnehmen, die Liebe die zweite: „qua re indicat (ſagt Hemming richtig,) a fide incoandum esse, sine qua nulla caritas sincera esse potest." Damit ſtimmt ganz gut überein, daß Nicolaus von Lyra den Glauben „fundamentum spiritualis aedificii" nennt.

τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Heinrichs und Junker äußern, es habe Griesbach der Lesart ἣν ἔχετε faſt den Vorzug vor der recepta τὴν gegeben. Wir glauben, indem wir weiter gehen, daß das ἣν ἔχετε den Vorzug in der That verdient; denn es wird in der coptiſch-memphit., armen., Verſ., der Ital. und Vulgt., beim Ambrſt., Auguſt, Pelag., in A, C, in D a. pr. m., E, F, G, 17, 31, 37, 39, 47, 61, 71 u. ſ. w. wahrgenommen. Auctoritäten, die nur von critiſcher Willkühr verachtet werden können! Auch iſt dieſe Ausdrucksart gar nicht unpauliniſch; denn hinter dem τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν befindet ſich in Philem. V. 5 die Phraſe ἣν ἔχεις. Was den Sinn des hinter ἣν ἔχετε Stehenden anbelangt, ſo glaubt Crell ſehr richtig: es werde die Liebe ausgedrückt, „quae tendit ac dirigitur non in natos ac propinquos vel etiam vicinos nostros, sed in quosvis fideles. — Qui hoc nomine amat (scil. quod quis est sanctus seu Christi discipulus et reli-

gionis ejus professor,) is vere Christiana charitate praeditus est.“ Die Thatſache, daß die Coloſſer alle Chriſten („οὐκοῦν καὶ — ἡμᾶς“, d. i. den Paulus, wie des Chryſoſtomus Scharfſinn anmerkt,) liebten, iſt ein treffliches Dokument dafür, daß der wahre Glaube in ihnen noch nicht völlig erloſchen war. Inzwiſchen läßt ſich vermuthen: es habe der Apoſtel durch das Loben ihres im Glauben und in der Liebe enthaltenen, alſo ſubjectiven Chriſtenthumes ſie zum Streben, ſelbiges zu vollenden, aufmuntern gewollt.

V. 5.

Vortrefflich Hunnius: „**Utitur praepositione** διὰ **propterea, ut doceat, exspectatione speratorum bonorum animari Colossenses ad alendam fidem illam suam erga Deum et declarandam caritatem erga sanctos** [1]**, utpote ejusdem in coelo repositae vitae, beatitudinis et gloriae consortes.**“ Es erhellt aus II Ephſ. 8, daß die Chriſten ſelig werden vermittelſt ihres Glaubens, aus II Röm. 7, 10, daß Gott einem Jeden, welcher (natürlich mit dem Glauben ausgeſtattet), recht, tugendhaft handelt, Herrlichkeit und ewiges Heil verleihen wird. Darin iſt jener μισθὸς enthalten, von welchem Chriſtus in den Evangelien mehr als einmal ſpricht. Indeß weil unſre Tugend auf Erden nie abſolut fleckenlos iſt, Gott vielmehr an jeglicher guten That noch etwas zu vergeben hat: ſo iſt jener μισθὸς immer zugleich eine Gnadengabe. Calvin mit der ihm eigenthümlichen Strenge: „**gratuita Dei bonitas — omnem operum fiduciam in nihilum redigit.**“

τὴν ἐλπίδα beziehen Heinr. Stephanus und Beza ganz angemeſſen auf die gloria sperata, womit Theodoret im Grunde ziemlich zuſammentrifft, inwiefern er ſagt: „τὴν εὐτρεπισμένην ὑμῖν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν;“ denn in dieſer βασιλεία wird ja jene gloria einſt genoſſen werden. Es mag in dem διὰ τὴν ἐλπίδα κ. τ. λ. eine mediate Paräneſe liegen, auch fürderhin

1) Unter denjenigen Gedichten, die dem nazianzeniſchen Gregor ihren Urſprung verdanken, findet ſich folgendes ſchöne und herrliche, hier ganz paſſende:

„Θυμὲ βλέψον ἄνω, χθονίων δ᾽ ἐπιλήθεο πάντων,
Μή δέ σε νικήσῃ πρὸς κακότητα δέμας.
Μοῦνος ἐμοὶ Χριστὸς πλοῦτος μέγας, ὅν ποτ᾽ ἴδοιμι
Νῷ γυμνῷ καθαρῷ. τ᾽ ἄλλα δὲ κόσμος ἔχοι.“

nicht in den vergänglichen Dingen der Erde, welche die Col. beſaßen, das Heil zu ſuchen.

τὴν ἀποκειμένην. Was Zanchius [1]) behauptet: „alludit ad patres, qui thesauros seponunt suis liberis in haereditatem; illa enim dicuntur *ἀποκείμενα*, quae liberis et amicis in futurum seponimus“, iſt möglich, obſchon nicht gewiß; denn *ἀποκεῖσθαι* iſt auch überhaupt in usum quendam sepositum esse [2]), das Niphal des hebr. צָפַן. Beim Heliodor ſteht z. B. geſchrieben: „*σοὶ μὲν ἐλευθερίας μισθὸς ἀπόκειται.*“ Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die „*μέλλοντα ἀγαθά*“ — wie Chryſoſtom. ſich ausdrückt, — nur unter der Bedingung den Coloſſern gleichſam aufbewahrt blieben, wenn ſie *τὴν πίστιν* und *τὴν ἀγάπην* feſthielten, oder ächte Gotteskinder blieben. Im entgegengeſetzten Falle waren ſie für den Genuß der zukünftigen Seligkeit nicht empfänglich.

ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Dem Urtheile Suicers zufolge [3]) ſtammt *οὐρανὸς* ab von dem chaldäiſchen אוּרָא lux, ſo daß *οὐρανὸς* als locus lucidus erſcheint. Jedoch man hat nicht nöthig, ſeine Zuflucht in etymologiſcher Hinſicht zu einem nicht helleniſchen Idiome zu nehmen, da *οὐρανὸς* ganz wohl vom *ὄρω* (ich rege auf, oriri facio) hergeleitet, mithin *ὁ οὐρανὸς* gedacht werden kann als locus, per quem, quae sub coelo sunt, aliquos motus accipiunt [4]). Paulus ließ nach Analogie des hebr. Pluralis שָׁמַיִם den Pluralis *οὐρανοῖς* ſtatt des Singularis *οὐρανῷ* ſchreiben, wie auch Chriſtus VI Mtth. 20 ſagt: *θησαυρίζετε θησαυροὺς ἐν οὐρανοῖς.* Erwägen wir, daß in

1) Beim Leigh in critic. sacr. i. e. philosophic. et theologic. observationib. in omnes voces graecas Novi Test. pg. 59.

2) Elsner und Schleusner (dieſer s. v. *ἀπόκειμαι* in lexic.) haben auch claſſiſche Stellen geſammelt, durch welche die Bedeutung, die dem *ἀποκεῖσθαι* von mir vindicirt iſt, bekräftiget wird.

3) ſ. tom. II des bekannten thesaurus ecclesiastic., pg. 519. Darin hat Suicer recht geſehen, daß er אוּרָא derivirt von אוּר lucere, aber darin nicht, daß er ſelbiges auch mit dem beigefügten illuminare erläutert; denn dieß iſt vielmehr der Sinn der Form הָאִיר.

4) Der dem *οὐρανὸς* eigene spiritus lenis iſt das Hinderniß, *οὐρανὸς* zu deduciren vom Verbo *ὁρᾶσθαι*, wodurch der Himmel dargeſtellt werden würde als ein locus, qui a mortalibus aspicitur. Gleichwohl ſchien dieſes Etymon dem Verf. der orationes in hexaemer., dem Baſilius Magnus, gerecht.

I Col. 5 von jenen ſublimen Gütern gehandelt wird, die in dem *ὁρᾷν τὸν Θεὸν* (V Mtth. 8), dem *εἶναι σὺν Χριστῷ* (I Phlpp. 23), der Gemeinſchaft mit den *ἁγίοις*, der vollendeten Erkenntniß der *Θεῖα* (I Corinth. 13, 12) u. ſ. w. beſtehen: ſo werden wir uns überzeugen, daß Paulus, welcher nach II Cor. 12, 2 (gleich jüdiſchen Gottesgelehrten) drei Himmel geglaubt haben muß, h. l. weder den erſten Himmel andeute, der (nach den griechiſchen Worten des nyſſeniſchen Gregor) der Raum „*τοῦ παχυμερεστάτου ἀέρος*“ iſt und „*νέφη καὶ ἀνέμους*“ enthält, noch den zweiten Himmel, der bei dem Heſychius „*ὁ κατηστρισμένος τόπος*“ heißt, ſondern den dritten, worin, wie man glaubte, die Majeſtät Gottes ſich *κατ᾽ ἐξοχὴν* manifeſtirt, desgleichen die höheren Geiſter und die Menſchenſeelen, welche den Willen Gottes realiſiren und ihn eo ipso verherrlichen, ſich befinden. So dürften auch X Hbr. 34, III Phlpp. 20 ſich ſehr gut faſſen laſſen! Wem es inzwiſchen zu gewagt dünkt, das *τοῖς οὐρανοῖς* im Sinne des Singularis, wie wir gethan haben, zu nehmen, der kann annehmen, es charakteriſire hier Paulus die zukünftigen Güter als ſolche, die in den drei Himmeln aufbewahrt werden, und deute (origeniſtiſch) darauf hin, daß die abgeſchiedenen Chriſtenſeelen, den Luft-, Stern- und höchſten Himmel durchwandernd, ihre Seligkeitsfülle auch in der Contemplation alles des Herrlichen, was in dieſen befindlich iſt, finden. Jedwedenfalls behauptet Aretius trifftig: „**locus ille (scil. coelum) significans (scil. est), in tuto esse collocata bona spei nostrae, ubi fur non penetrat, aerugo nihil corrumpit, contra ac fiat in terris** (cf. den Theophylact ad h. l.); **nam fures etiam terrae viscera scrutantur.**“

ἣν (man denke an *ἐλπίδα*) *προηκούσατε*. Dieſes Verbum ſteht bei den vorzüglichſten helleniſchen Autoren, z. B. dem Demoſthenes: „*γενήσεσθε εὐμαθέστεροι πρὸς τὰ λοιπὰ, ταῦτα προακούσαντες.*“ Wenn Piſcator, Vatablus, Calixt (der Vater) *πρὸ* geben durch **prius**, Crell mit **superiori tempore**, Junker mit zum Voraus: ſo iſt in dieſen Auffaſſungen ein wahres Moment involvirt; doch beſtimmter und deshalb beſſer ſagt Flatt: „von der (näml. gehofften Seligkeit) ihr ſchon, ehe ihr dieſen Brief erhaltet, Kenntniß erhalten habt — durch den Epaphras“ Nur nach der Seligkeit als ſolcher kann der Menſch ein größe-

res Verlangen in ſich tragen, wie nach der Kenntniß von der Seligkeit.

ἐν λόγῳ τῆς ἀληθείας. Wegen dieſes pauliniſchen Ausdruckes können wir ſtatt des oben erwähnten flattſchen: „durch Epaphras", füglich ſagen: Die Coloſſer hatten das, wovon die Rede iſt, erfahren, indem oder während ihnen der λόγ. τῆς ἀληθείας gepredigt wurde. Dieſer terminus — in I Epheſ. 15 liefert Paulus als eine Art von Exegeſe deſſelben die Phraſe εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας, in XIII Ap. Gſch. 26 Lucas die Partikel λόγος τῆς σωτηρίας, — bezeichnet augenfällig die Lehre, deren ſubſtantieller Inhalt Wahrheit iſt. „Ἀλήθεια (heißt es beim Phavorinus nicht übel,) ἀπόφασις λέγουσα τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον, καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον." „**Quicquid — cum hoc verbo** (d. i. λόγῳ τῆς ἀληθ.[1]), — ſagt Selneccer richtig, — **pugnat** (z. B. die Theoſophie der Falſchlehrer Coloſſens), **mendacium est.**" Mit welcher Ehrfurcht müſſen die Coloſſer gegen die Lehre ihres muthmaßlichen Kirchenſtifters erfüllt werden, da der Apoſtel ihr ein ſo wichtiges Prädicat beilegte!

Rückſichtlich des τοῦ εὐαγγελίου, welcher Genitiv ausſagt, daß der λόγ. τῆς ἀληθ. das Evangelium ſelber ſei[1]), „**quo solidius firmiusque insistant in revelatione illius accepta**" (wie Calvin paſſend ſagt), erinnere man ſich an die Erklärung Pauli I Cor. 2, 2: er wiſſe nichts außer Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, an I Röm. 3, wo man lieſet: εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, an XX Ap. Geſch. 24, wo geſchrieben iſt: εὐαγγέλιον τῆς χάριτος αὐτοῦ. Demnach hat man τοῦ εὐαγγελίου auszulegen von derjenigen das Herz erheiternden (εὖ) Lehre, die offenbart von Gott, ausſagt, daß die Gnade Gottes in dem gekreuzigten Gottesſohne der Welt wieder zu Theil geworden ſei. Theodoret treffend zu I Röm. 7: „εὐαγγελίζεται (näml. τὸ εὐαγγέλιον) τὰς τοῦ Θεοῦ καταλ-

---

1) Obzwar die Sentenz des Cornelius a Lapide: „**nusquam puram putam invenire sit veritatem, nisi in Christi schola et evangelio**" eine gewiſſe Wahrheit involvirt: ſo iſt doch zugleich anzuerkennen, daß auch in der jüdiſchen und heidniſchen Religion manche σπέρματα θεῖα, religiöſe Wahrheiten, enthalten ſind. Aber das eigentliche Princip auch dieſer iſt der λόγος τοῦ Θεοῦ, welcher in Chriſto Jeſu zum σαρκωθεὶς geworden iſt!

λαγὰς," und indem der Kirchenvater hinzufügt: „τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν," zeigt er richtig an, daß mit jener Verſöhnung der Beſitz des Himmelreichs verbunden ſei. Calvin äußert mit Berückſichtigung des Zuſammenhanges unſers V. paſſend: „**Quia res est supra captum mentis nostrae salus aeterna, ideo addit: illius certitudinem per evangelium allatam fuisse Colossensibus.**" [1])

V. 6.

Chryſoſtomus angemeſſen: „ἤδη χαρίζεται" (d. i. Paulus ſagt den Coloſſern etwas Angenehmes). Weil das εἰς ὑμᾶς wahrſcheinlich abhängt von dem παρόντος: ſo interpretiren wir ſelbiges im Nexus mit παρόντος: (Das Evangelium) „iſt gegenwärtig in Beziehung auf euch" d. h. es iſt unter euch, es wird in eurer Gemeinde gepredigt. Vgl. hinſichtlich dieſer Bedeutung des Verbi (eine Verwechſelung des εἰς mit ἐν braucht dabei hier nicht obzuwalten,) II Petr. 1, 12; II Cor. 10, 2 und 11; I. Cor. 5, 3. Chryſoſt. gut: „οὐκ-ἀπέστη ἔμεινεν καὶ ἔστιν ἐκεῖ."

καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. Bei dieſer Partikel iſt nicht zu überſehen, daß es im V. 28. heißt: νουθετοῦντες (scil. καταγγέλλομεν Χριστὸν) πάντα ἄνθρωπον, διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον, — — ἵνα παραστήσωμεν τέλειον ἐν Χριστῷ. Die Häufung des πᾶς in dieſem Paſſus veranlaßt zu der Hypotheſe, daß Coloſſens Falſchapoſtel behauptet haben: es ſolle die Kunde von dem Evangelio bloß zu gewiſſen Individuen dringen, in specie zu den Theocraten des Alten Bundes, von welchen einige vermuthlich auch in Coloſſen ſich aufhielten. Dieſer Particularism wird mit den Worten: „Wie es auch in der geſammten Welt fruchtbringend iſt" (folglich auch gegenwärtig iſt; Theophylact mit Wahrheit: „**ubique est et ubique consistit**") widerlegt. Da aber nicht conſtirt, daß das Evangelium während der Conceptionszeit des Br. an die Coloſſer bereits in Polyneſien, auf den Antillen und in andern Ländern, die damals **incognita** waren, vorhanden geweſen: ſo erblicken wir, wiewohl Calov da-

1) Lucas Oſiander beziehungsweiſe ſehr wahr: „**Nullum — majus beneficium populo alicui contingere potest, quam quum illi doctrina evangelii syncere praedicatur.**"

gegen iſt, in dem ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ein hyperboliſches Element, und verſtehen die Worte ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ von den meiſten Weltregionen, die damals bekannt waren, ſ. ein Analogon XXV Jerem. 29. In Anſehung der Propagation des Evangelii zu jener Zeit ſ. **lux evangelii toti orbi exoriens**, das bekannte Werk des gelehrten Fabricius. Hinter dem ἐν παντὶ τ. κοσμ. und vor ἐστι καρποφορούμενον lieſet zwar Griesbach, welchem Bähr beipflichtet, ein καὶ; allein in der copt., ſahid. Verſ., bei Auguſt. und Sedul., ſelbſt in **A, C, D a pr.**, in **E. gr., 17, 31, 39, 43, 71, 80** iſt καί ausgelaſſen! Wie? wenn es da, wo es ſich vorfindet, aus einer Wiederholung des erſten καὶ dieſes V. entſtanden wäre? Es dürfte um ſo eher aus dem Texte eliminirt werden müſſen, als es die apoſtoliſche Rede ſchleppender macht.

ἐστι καρποφορούμενον. Das in dieſem Particip deutlich durchſchimmernde καρπὸς (hebr. פְּרִי) bietet im N. T. häufig einen tropiſchen Sinn dar. So ſpricht Paulus von einem καρπὸς τοῦ φωτὸς (V Ephſ. 9), δικαιοσύνης (I Phlpp. 11), τοῦ πνεύματος (V Glt. 22) ꝛc. Vor dem Paulus bemerkt ſchon Demoſthenes in Betreff einer gewiſſen μελέτη: „ταύτης τοὺς καρποὺς ἔδει καλοὺς — καὶ πᾶσιν ὠφελίμους εἶναι [1]“. Das Evangel. iſt in der ganzen Welt inſofern ein fruchttragendes, als es, wie V Glt. 22 lehrt, Freude, Friede, Langmuth, Gütigkeit, Sanftmuth, kurz die edelſten Chriſtentugenden, zu welchen auch die Demuth und Mäßigkeit ſich zählen laſſen, erzeugt [2]. Aretius negativ: **non infeliciter docetur, ut quidam garriunt, sed granum admodum est foecundum**“.

καὶ αὐξανόμενον iſt zweifelsohne genuin, da es ſich nicht bloß in **ABCD (a pr. m.) EFG** und bei allen alten Interpre-

---

1) Vgl. die reiskeſche Ausgabe des großen Redners, pg. 328.

2) Lange mit jener Salbung, welche die ſpenerſche theologiſche Schule charakteriſirt: „Welche herrliche Frucht (nämlich des Evangelii) darinnen beſtunde, daß ſie ganz andere Menſchen wurden von Herz, Muth ꝛc., daß ſie bei ſich aller herrſchenden Eigen- und Weltliebe mit aller übrigen Sünde abſturben, auch innerlich alſo erleuchtet und geheiliget wurden, daß ſie daher auch aller äußerlichen Abgötterei und allem übrigen gottloſen Weſen ganz freywillig und beſtändig abſagten ꝛc.“ Lange nimmt ſehr richtig in dieſer Frucht ein Zeichen der göttlichen Beſchaffenheit des Evangelii wahr.

ten findet, wie Bähr behauptet, ſondern auch in den Handſchr. 10, 31, 37, 39, 47, 61, 71, 72, 73, 74, 80, den beiden ſyr. Verſſ., der copt., äthiop., Vulgt., Ital. Hatte der Apoſtel in V. 6. ſchreiben laſſen: *καρποφορούμενον κ. αὐξανόμενον*: ſo konnte dieſe Phraſe ſeinem eminenten Gedächtniſſe leicht inhärirt bleiben, und daher im V. 10 mit End-Modificationen wiederholt werden, ſo daß der V. 10 von Wolf mit Unrecht Behufs des Erweiſes der Unächtheit des *καὶ αὐξανόμενον* benutzt wird. *Αὐξάνεσθαι* bedeutet crescere, ſ. XIII Matth. 32; XXI Geneſ. 8; Aelians var. histor. II, 7. Deshalb ſehen wir im *αὐξανόμενον* die Propagation der chriſtl. Lehre ausgeſprochen. Selbige „mehrt ſich" wiefern ſie viele Individuen für ſich gewinnt, zum äußeren Bekenntniſſe ihrer Wahrheiten hinführt. „Fructum non protulisset (ſagt Theophylact ſehr gut), nisi firmatum fuisset [1]). Arbores enim quando corroboratae fuerint, plurimum fructus proferunt." Calvin geiſtvoll: „Hoc ad piorum tam confirmationem quam consolationem valet, videre longe lateque evangelii effectum multis ad Christum colligendis. Non pendet quidem ejus fides a successu, ut ideo credamus, quia multi credunt. Etiamsi universus mundus deficiat, etiamsi coelum ipsum ruat, non debet vacillare pii hominis conscientia, quia Deus nihilominus, in quo fundata est, verax manet. Sed hoc non obstat, quominus adjuvetur fides nostra, quoties Dei virtutem perspicit, quae certe potentius se exerit, quo plures Christo lucrifiunt."

Die Thatſache, daß das Evangelium auch bei den Col. fruchtbar geweſen iſt und ſich propagirt hat (*ἐν ὑμῖν*), macht Paulus davon abhängig, daß ſie demſelben von dem erſten Tage an, woran es ihnen gepredigt worden, Gehör gegeben und es, natürlich bis auf einen gewiſſen Grad, begriffen haben. Der Chriſtenglaube hat zu ſeinen Elementen die cognitio, den assensus und die fiducia! Was Chryſoſt. behauptet in Betreff des *καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν*: „*προκαταλαμβάνει* (näml. Paulus)

1) Merkwürdig iſt es, daß Lucas hat: *κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανε κ. ἴσχυεν*, ſ. XIX Ap. Geſch. 20, vgl. XII, 24. *Αὐξάνειν* hier = *αὐξάνεσθαι*.

τὸν ἀκροατὴν τοῖς ἐπαίνοις, ὥστε μηδὲ ἄκοντα ἀποστῆναι“, iſt allerdings möglicher Weiſe zugleich wahr!

καὶ ἐπέγνωτε. Ἐπιγινώσκειν iſt nach Junker: „eine vollſtändige, genauere (ἐπι) Einſicht in etwas haben oder bekommen.“ Das Prädicat „vollſtändig“, abſolut gefaßt, gehört wohl nicht hierher, weil eine vollſtändige chriſtliche Einſicht der θεῖα erſt in einer höheren Weltordnung das Eigenthum der Gläubigen werden ſoll (I Cor. 13, 12; I Joh. Br. 3, 2); wohl aber das Prädicat: „genauere“ (ſ. I Evgl. Luc. 4; XVII Mtth. 12: Citate, die von Junker übergangen ſind.

ἐν ἀληθείᾳ. Beza befriedigend: „vere[1]) hebr. באמת, ut **Philip. 4, 19 ἐν δόξῃ, in gloria pro gloriose.**“ Die Partikel bringt dem Gedanken des Paulus eine um ſo größere Emphaſe bei, als ſie an des Satzes Ende geſtellt iſt. Die Coloſſer hatten die Gnade Gottes gegen die ſündigen Menſchen, wie ſich dieſelbe in Chriſto und durch Chriſtum offenbarte“, — wie Flatt verſtändig exegeſirt, — in Wahrheit genauer erkannt. Wäre ihre evangeliſche Erkenntniß bloß ſcheinbar, erheuchelt geweſen: ſo würde ſelbe oder das Evangelium ſelbſt bei ihnen keine καρποὺς getrieben haben. Dieſe Expoſition des ἐν ἀληθείᾳ wird von manchem um ſo willkührlicher reprobirt, als ſie in dem Zuſammenhange ſehr wohl paßt.

V. 7.

Das innere Verhältniß dieſes V. zum V. 6 hat Theophylact offenbar erkannt, indem er äußert: „**sic agnovistis — gratiam, perinde ac docuit vos etiam Epaphras.**“ Καθὼς geſtattet hier die ſtorrſche Verſion „**prout**“, aber keinesweges die flattſche: **quandoquidem**“. Außerdem iſt Flatt im Irrthum, wenn er meint, daß das dem καθὼς folgende

καὶ pleonaſtiſch ſtehen könne. In I Thſſl. 4, 5, welches Flatt als **dictum probans** allegirt, bedeutet καὶ: auch[2]). Bei-

---

1) Calvin fügt ſchicklich ein „**absque fuco**“ bei, und Chryſoſt. bemerkt beim ἐν ἀληθ. verdeutlichend: „οὐκ ἐν λόγῳ, οὐδὲ ἐν ἀπάτῃ.“

2) Die Meinung Bährs: καὶ ſei im I Col. 7 ſ. v. a. „nämlich,“ iſt um ſo willkührlicher, als man es auch in Epheſ. 4, 4; I Thſſl. 4, 5, den von Bähr citirten Stellen, nicht auf dieſe Art zu faſſen braucht.

fallswerther iſt ſonach eine andere Anſicht des achtbaren würtembergiſchen Theologen: „es könne darauf ſich beziehen, daß die Koloſſer etwa außer dem Epaphras (der ihr vorzüglichſter Lehrer war), noch irgend einen andern (vermuthlich pauliniſchen Schüler) zu Lehrern gehabt.“ Auf dieſe Weiſe verhielt es ſich ja mit mehreren Chriſtenvereinen der apoſtoliſchen Zeit, z. B. mit dem römiſchen. Doch der Umſtand, daß καὶ in der Peſchito, der copt., äthiop. Verſ., der Vulgt. und Ital., bei dem Ambrſt. und Pelag., in **A, B, C, D** (a pr. m.), **F**, 5 deſiderirt wird, und aus dem Hinblicke eines Abſchreibers auf das καὶ, was dem ἐν ὑμῖν des V. 6. unmittelbar voraufgeht, entſtanden ſein mag, iſt für uns Motiv, das καὶ für unächt zu erklären, zumal da es ſich in dieſem Zuſammenhange in Wahrheit entbehren läßt.

ἀπὸ Ἐπαφρᾶ[1]). Ueber die (lernenden) Coloſſer im Allgemeinen vergißt der gerechte Apoſtel einen einzelnen, des Lobes beſonders würdigen, Coloſſer nicht; denn er giebt dem Epaphras das Prädicat τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου κ. τ. λ. Daß der σύνδουλος und διάκονος τοῦ Χριστοῦ bei Paulus mit dem ἀδελφὸς nicht verwechſelt werden dürfe, lehrt IV Col. 7, woſelbſt dem Tychicus außer den beiden erſten Prädicaten das dritte ἀδελφὸς attribuirt wird. Σύνδουλοι (chaldäiſch כְּנָן) ſind, namentlich in pauliniſchen Schriften, Collegen in Betreff des κήρυγμα τῆς πίστεως. Dieſer Sinn iſt hier um ſo ſtatthafter, als kurz zuvor geäußert iſt, daß die Col. von dem Epaphras τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ erfahren, kennen gelernt hätten. Wie ſehr Epaphras von dem Paulus geliebt und geſchätzt ſei, iſt daraus erſichtlich, daß er ihm im Folgenden einen neuen Lobſpruch zukommen läßt:

ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ. Junker: „ὑπὲρ ὑμῶν für euch = zu eurem Beſten (näml. iſt Epaphras chriſtlicher Religionslehrer geweſen, vgl. Junkers Commentar zu V. 23), woraus deutlich zu erſehen iſt, daß es nicht heißen kann: an eurer Statt, wie es in andern Stellen von der dogmatiſchen Interprä(?)tationsart öfters gedeutet wird.“

---

1) Das Ἐπαφρᾶ iſt eben ſo gebildet, wie τοῦ Ἀννίβα, τοῦ Ἀτρειδᾶ: **Genitivi contracti!**

Geſetzt, daß die junkerſche Deutung des hieſigen ὑπὲρ [1]) richtig wäre: ſo geht daraus noch nicht nothwendig hervor, was nach Junkers Behauptung daraus hervorgeht. Im Römerbr. **VIII**, 26; **V**, 7 z. B. iſt ὑπὲρ höchſt wahrſcheinlich: an der Statt Jemandes. Dieſe Bedeutung läßt ſich ſogar in **I** Col. 7 entdecken [2]), und zwar ohne allen Zwang: Epaphras iſt ein Mann, der Chriſto treue (wahre) Dienſte leiſtet, inſofern er mir Dienſte leiſtet (mir, als Apoſtel Chriſti, in meinen Feſſeln allerlei Handreichung thut,) für euch, d. i. an eurer Statt, (denn die Koloſſer hätten aus Dankbarkeit dafür, daß ſie von Paulus durch Epaphras zu Jeſu geführet waren, dem Paulus Dienſte leiſten ſollen). Chriſtus aber betrachtet das Gute, was ſeinem Apoſtel, ja auch dem geringſten ſeiner Brüder, erwieſen wird, als etwas ihm (= Chriſto) Erwieſenes. Mit dieſer Enarration der fraglichen Partikel, wobei nachzuholen iſt, daß Chryſoſt. äußert: „πιστὸς τουτέστιν ἀληθής,“ ſteht der Inhalt des

V. 8.

keineswegs in Widerſpruch! Vorzüglich berückſichtigungswerth iſt der Terminus τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι. Bähr: „πνεῦμα muß hier vom heiligen Geiſte genommen werden.“ Inzwiſchen iſt das hier eben ſo wenig durchaus erforderlich, wie in „Epheſ. 4, 3; Philipp. 2, 1; Röm. 15, 30.“ Denn wir können einfach exponiren: „eure im Geiſte befindliche Liebe“ (wie **VI** Epheſ. 18; **II**, 22 πνεῦμα den *menſchlichen* Geiſt andeutet), eure geiſtige Liebe. Sie bildet den Gegenſatz gegen die grobſinnliche! Die **dilectio spiritualis** umfaßt dem V. 4 zufolge πάντας τοὺς ἁγίους [3]), deren Heil ſie zu fördern ſuchte

1) Sie iſt nicht originell; denn man nimmt ſie ſchon bei Gill, Storr, Heinrichs wahr. Später findet ſie ſich bei Bähr.

2) Wollte man mit Lachmann leſen ἡμῶν: ſo müßte das ὑπὲρ ὑμῶν um ſo eher beſagen: an meiner, eigentlich unſrer Statt! Indeß obſchon ἡμῶν durch **A**, **D** (**a pr. m.**), **G** und einige Minuskelhandſch. empfohlen wird, ſo wagen wir doch nicht, es zu recipiren, weil es den Anſchein hat, als habe ein Abſchreiber, dem das ἡμῶν hinter σύνδουλοι noch im Gedächtniſſe ſeyn mochte, das urſprüngliche ὑμῶν mit ἡμῶν verwechſelt, zumal da hinter dem δηλώσας des V. 8 auch ein ἡμῖν folgt.

3) Eraſmus gibt den Grund dieſer Agape an, indem er als Paraphraſt bemerkt: „**omnes, per quos illustratur et confirmatur evangelii gloria, etiamsi corporeis oculis numquam sunt nobis conspecti.**“

ſelbſt in dem Falle, daß dieſe *ἅγιοι* gehäſſige Geſinnungen an den Tag legen; die **dilectio corporalis** (*σαρκική*) bezieht ſich auf einzelne Perſonen, welche ſie z. B. benutzt, um gewiſſe ſinnliche Genüſſe zu erlangen [1]). Auf Bährs Frage: „wozu die Wiederholung des ſchon V. 4. (nämlich von der *ἀγάπη εἰς πάντ. τ. ἁγίους*) Geſagten?“ erwidern wir: Paulus ſagt vom Epaphras: er beſitze nicht nur die in V. 7 genannten Vorzüge, ſondern habe auch (*καὶ*) die geiſtige Liebe der Coloſſer gegen ſämmtliche Chriſten (die den Glauben zur Baſis hat,) ihm kund gethan, um den Epaphras ſeinen Leſern deſto mehr zu empfehlen! Wenn Eraſmus Schmid hier einen **amor serius** angezeigt ſieht: ſo liegt das Ernſtliche freilich nicht an und für ſich in der Partikel *ἐν πνεύματι*; inzwiſchen muß die Seelenliebe der Col. zugleich eine ernſtliche geweſen ſein, weil Paulus ſonſt nicht (im V. 3 und 4) auch für ſie Gott Dank geſagt haben würde.

V. 9.

Διὰ τοῦτο. Röper dem Sinne nach recht angemeſſen: „Weil ihr eine ſo vortreffliche Grundlage im Chriſtenthum habt.“ Ueber den Sinn des *ἠκούσαμεν* giebt nicht bloß der V. 4 Aufſchluß, welchen Junker und Flatt anführen, ſondern auch V. 8, welcher zumal noch näher liegt.

Der Umſtand, daß der Apoſtel ohne Aufhören für die geiſtlichen Fortſchritte ſeiner Leſer den Allerhöchſten bat und anflehete (*οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι*), iſt Beweis genug, daß ſelbige in geiſtlicher Beziehung noch nicht ſo weit gekommen waren, als er ſelbſt wünſchte; indeſſen iſt es darum nicht nothwendig, hier mit Theophylact einen heimlichen Tadel zu finden, daß die Coloſſer ſich noch nicht ſelbſt gebeſſert haben. Aretius treffend: **„in hac imbecillitate nostra nemo sic reddatur perfectus, quin semper debeat ad majora aspirare.“**

ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν. Eine Verbindungsweiſe, welche bei Paulus nicht befremdet, weil derſelbe auch I Phlpp. 11 liefert: *πεπληρωμένοι καρπὸν τῆς δικαιοσύνης τὸν διὰ*

---

1) Hinſichtlich der vom Alterthume verübten, wollüſtigen Ausſchweifungen ſ. die Geſchichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfaſſung der Römer, deren Verf. Meiners.

Ἰησοῦ Χριστ. in dem Sinne von **impleti fructu caet.** Hinſichtlich des *ἐπίγνωσις* vergl. das zu dem *ἐπέγνωτε* des V. 6 Bemerkte.

τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Wenn Theophylact ſagt: „**voluntas — Dei beneplacitum est, quod filium suum pro nobis dederit,**" und wenn Lange hier den ganzen Rath Gottes von unſerer Seligkeit verſteht; ſo ſieht man nicht ein, warum nicht beides mit einander verbunden und an den Rathſchluß Gottes (*αὐτοῦ*), die Menſchen durch ſeinen Sohn (alſo nicht durch Engel) zu beſeligen, gedacht werden ſolle. Vgl. I Col. 26, 27. Dieſes *θέλημα* iſt (von dem Geiſte Gottes) insbeſondere dem Geiſte der Apoſtel manifeſtirt, ſ. III Ephſ. 5. Indem daher Paulus fortgeſetzt innig betet, daß ſeine Leſer hinſichtlich der tiefern Einſicht (d. h. mit tiefer Einſicht) in dieſen Rathſchluß erfüllt, reichlich ausgeſtattet werden mögen: ſo war dieſe Einſicht aus dem apoſtoliſchen, insbeſondere pauliniſchen Worte zu entnehmen, nicht aus willkührlich menſchlichen Philoſophemen der coloſſiſchen Falſchapoſtel. Die aus apoſtoliſchem Worte geſchöpfte Einſicht mußte durch die Wirkſamkeit, die ſie in Verbeſſerung des Willens entwickelte, als die rechte ſich legitimiren.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. συνέσει πνευματικῇ. Bähr: „Das *ἐν* bezeichnet nach ſeiner gewöhnlichen Bedeutung hier das Mittel." Doch daß dieſes die gewöhnliche Bedeutung der Präpoſition ſei, iſt noch nicht erwieſen! In I Col. 9 iſt ſie wenigſtens nicht abſolut nothwendig. Flatt exponirt: „Eben in dieſer Erkenntniß beſteht die höchſte geiſtige Weisheit." Obſchon dieſe Idee an ſich wahr iſt, ſo hätte doch Paulus, falls er ſie hätte ausſprechen gewollt, ſchreiben laſſen müſſen: *ἐν ἐπιγνώσει σοφίᾳ.* Richtig deuten wir: „die Einſicht in jenen Heilsplan (ſoll ſein) in allerlei Weisheit" d. i. mit einer für allerlei Lebensverhältniſſe geeigneten Weisheit verknüpft ſein. So iſt *εἶναι ἐν Χριστῷ* **conjunctum cum Christo esse**, ſ. VIII Röm. 1; I Cor. 2, 30. Zur *σοφία* bemerkt Bengel angemeſſen: „**Frequens verbum in hac epistola, quo magis deducantur a falsa sapientia et philosophia**" (welche zugleich unpraktiſch iſt). Was das *πνευματικῇ* anbelangt, ſo gehört es nach Bährs Meinung „allein zu *συνέσει.*" Inzwiſchen da Paulus ein *καὶ* zwiſchen *σοφίᾳ* und *συνέσει* geſtellt, d. h. beide Subſtantiven mit einan=

der eng verbunden hat: ſo iſt es gerathener, *πνευματικῇ* auch auf *σοφίᾳ* zu beziehen. *Σοφία* und *σύνεσις* treffen inſofern mit einander zuſammen, als beide geiſtlicher Art und Natur (ſ. I Ephſ. 3), und durch den Geiſt des Evangelii geweihet ſind und geleitet werden; ſie weichen inſofern von einander ab, als *σοφία*[1]), wie Schleusner im **lexico s. h. v.** einfach ſich äußert, die „**prudens agendi ratio, ut semper id agas, quod est aptum tempori et loco,**“ [2]) ausdrückt (ſ. I Jac. 5), folglich *κατ᾽ ἐξοχὴν* den Willen des Menſchen in Anſpruch nimmt[3]), während *συ σις* die (wahrhaft vernünftige) Einſicht in die hochherrlichen Wahrheiten der chriſtlichen Religion bezeichnet (ſ. III Ephſ. 4), mithin das intellectuelle Vermögen des Menſchen betrifft (ſ. I Cor. 1, 19): *σύνεσις* hängt zuſammen mit *συνιέναι*. In der LXX entſpricht *σύνεσις* dem hebr. תְּבוּנָה II Sprüchw. 6, auch דַּעַת 47 Jſaj. 10, und wird vom Heſychius durch *νόησις* erläutert. Dazu kommt, daß Paulus in II Col. 3 ſtatt des *σύνεσις* ſich des Terminus *γνῶσις* bedient, wobei wir gegen Bähr daran nochmals erinnern müſſen, daß jedweder Aufſatz aus ſich ſelbſt erklärt werden muß. Wer den Gnadenplan Gottes mit der Menſchheit genauer erkannt hat: ſtrebt auch danach, alles Uebrige, was Gott betrifft, zu erkennen, und aus dieſer *σύνεσις* entwickelt ſich dann die dem Willen Gottes conforme und für die vielfachen Lagen des Lebens angemeſſene Handlungsweiſe ſammt den Principien derſelben.

V. 10.

Mit dem *περιπατῆσαι* an und für ſich zeigt Paulus, was für ein Reſultat die reiche und mannigfaltige Erkenntniß der Chri-

---

1) Junker, der in ſeinem Commentare zum Br. an die Col. mehr als einmal unglücklich etymologiſirt, behauptet: „*σοφια* viell. von *σωος* geſund und *φιω* ſehen, einſehen, urtheilen, denken = geſunde Einſicht“ ꝛc. Aber müßte es demzufolge nicht heißen *σωφια*? Man denke an *σωτηρία*!

2) Bengel ſcharfſichtig: (das römiſche) „**sapientia denotat gustum**“.

3) Daher iſt *σοφία* nach der Anſicht mehrerer Theologen **h. l.** geradezu **obedientia et cultus Dei**, was aber ein Zuweitgehn iſt. Man ſage lieber, *σοφία* ſei = *φρόνησις*! Zwar glaubt Bähr: es gehe aus Ephſ. I, 8 hervor, daß nicht *σοφία* = *φρόνησις* ſei. Allein wenn dort geſchrieben iſt: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. φρονήσει*: ſo iſt ſehr denkbar, daß der Apoſtel beide Subſtantiven aneinander gereihet hat, um den Begriff zu verſtärken, um das Intenſive der chriſtlichen Lebensweisheit deſto ſtärker auszudrücken.

ſten haben müſſe, ohne daß es erforderlich iſt, ein *εἰς* oder *ὥστε* vorher zu ergänzen, was auch IV, 6 und Ephſ. 4, 22 keineswegs Bedingung des Verſtändniſſes der apoſtoliſchen Worte ſein dürfte! Gut erörtert Theophyl. das *περιπατῆσαι* mit: „ut secundum virtutem vivatis," und ſetzt mit chriſtlicher Tiefe hinzu: „Qui enim clementiam Dei didicerit, quod filium suum pro nobis dederit, quomodo non studebit seipsum dedere virtutis laboribus, adeoque eo, ut crucem ipsius tollat?" Gegen diejenigen, die den Paulus einen werk-, d. h. tugendloſen Glauben ſonderbar genug! predigen laſſen, diene des Chryſoſtomus Ausſpruch: „*ἀεὶ τῇ πίστει συζεύγνυσι τὴν πολιτείαν.*" Die näheren Beſtimmungen des allgemeinen *περιπατεῖν*, welches = *πολιτεύεσθαι, ἀναστρέφεσθαι* (auch in VI Röm. 4; VII Mrc. 5) iſt, iſt in dem

ἀξίως τοῦ κυρίου enthalten. Bähr interpretirt: „sic vivatis, ut decet illum, qui est per evangelium vocatus in adoptionem filiorum Dei et in vivam spem haereditatis coeli." Aber *τοῦ κυρίου* drückt ja nicht einen Verehrer des Herrn, der zum Gotteskinde gemacht iſt, aus, ſondern die Perſon des Herrn ſelbſt, *τὸν Χριστὸν*, deſſen in V. 7 Erwähnung geſchehen iſt. Die Partikel beſagt eigentlich: „des Herrn würdig" d. i. dergeſtalt, daß ihr dem Herrn (durch euren Wandel) Ehre machet. Dahin gehört auch, wenn *οἱ ἔξω* durch den Chriſtenwandel veranlaßt werden, den Herrn darin kennen und verehren und preiſen zu lernen. Die Aeußerung Calvins: „Quicunque ad hunc scopum non dirigunt sua studia, fieri potest, ut multum sudent ac laborent, sed nihil (scil. laborant = agunt,) quam vagantur per ambages, nullo profectu," iſt ſo aus dem Leben gegriffen, daß ihre innerliche Wahrheit jedem Unbefangenen von ſelber einleuchtet.

εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν. Ein *αὐτοῦ* hiebei zu suppliren, was Flatt nach Storrs Vorgang will, iſt durchaus nicht nothwendig, weil die Phraſe *τοῦ κυρίου*, die unmittelbar vorausgeht, über die Relation des *ἀρέσκειαν* ſattſamen Aufſchluß gibt. In den Excerpten aus dem VI Buche des Polybius lieſet man: „*ἡ τοῦ βασιλέως ἀρέσκεια*". Daß bei Paulus an keine „assentatoria affabilitas" in dem Worte gedacht werden dürfe, lehren die Worte *περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου* hinlänglich.

Lieber möchten wir das in Rede ſtehende Subſtantivum mit dem freilich barbariſchen complacentia] übertragen, und deutſch ſagen: demHerrn „zu allem Gefallen", d. i. zu einem Gefallen in jeglicher Beziehung. Wenn Calvin explanativ ſagt: „si quaeritur quaenam sit vita Deo digna, teneatur semper haec Pauli definitio: eam esse, quae relictis hominum placitis, relicto totius carnis ingenio, ad unius Dei obsequium exigitur. Hinc sequuntur bona opera, quos fructus a nobis Deus requirit:" ſo iſt nur der Bezug des *τοῦ κυρίου* auf Gott, und nicht auf Jeſus, als den Herrn der chriſtlichen Kirche (ſ. V. 3), hiebei zu tadeln.

ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Hierüber ſagt Storr: „de amoris speciminibus (cf. III. 12 — 15), quae a Latinis etiam proprie dicuntur benefacta, capere possis (v. 2 Cor. IX, 8; Act. IX, 36 caet.)". Allein dies dürfte zu beſchränkt ſein! Das *ἐν παντὶ* veranlaßt, jene Redeweiſe vielmehr von den guten Handlungen (rectefactis) im Allgemeinen zu deuten, dergeſtalt, daß in dieſen ſogenannten bonis operibus die „amoris specimina" mit einbegriffen ſind. In dieſem Sinne gebraucht Paulus das *ἐργ. ἀγαθ.* nach II Timth. 2, 21; II Röm. 7. Mit dem *ἐν παντ. ἐργ. ἀγαθῷ* hängt zuſammen

καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι. Bähr meint, „am beſten nehme man dieſe Participe als abſolute Nominativen, wie Phil. 3, 10. Ephſ. 4, 2, und löſe ſie auf durch: dadurch daß." Bähr läßt ſie zunächſt zu *περιπατῆσαι* gehören, und das *ἀρέσκειαν* erklären. Allein wenn auch ſonſt dergleichen abſolute Nominativen bei Paulus vorkommen, ſo nimmt man doch hier ſelbige ohne Noth an; denn beide Participe können recht gut im Verhältniſſe der Dependenz zu *πληρωθῆτε* des V. 9 ſtehen, was der Apoſtel ſonder Zweifel in ſeinem Gedächtniſſe behalten hatte. Während Bährs Annahme etwas gewaltſam iſt, empfiehlt ſich die unſrige durch Natürlichkeit.

εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ. Uebereilt iſt es, *εἰς* = *ἐν* zu nehmen, wie bei Junker geſchieht; denn die eigentliche Bedeutung jener Präpoſition iſt im Nexus ſtatthaft: Ich bete mit Wärme, daß ihr angefüllt werdet mit Erkenntniß des Gotteswillens ꝛc. (V. 9), fruchtbringend in allen wahrhaft frommen Handlungen und damit fortſchreitend rückſichtlich eurer Gotteserkenntniß

d. h. demſelben gemäß. Chryſoſt. gar nicht übel: „ὥσπερ τηλικαύτην ἐλάβετε γνῶσιν, οὕτω καὶ πολιτείαν ἀξίαν ἐπιδείξασθε τῆς πίστεως.“ Die ächte Chriſtentugend iſt auch ein Dank für die Gottesgabe der chriſtlichen Erkenntniß! Inzwiſchen, obwohl die **recepta** einen brauchbaren Gedanken an die Hand gibt, ſo iſt ihre pauliniſche Geneſis doch höchſt problematiſch; denn ſtatt ihrer entdeckt man vielmehr τῇ ἐπιγνώσει beim Clem., Cyrill., (beide ſind die alexandriniſchen **patres**,) Maxim., auch in **A, B, C, D** (a pr. m.), **E, F, G. 17, 71.** Man könnte nicht wohl begreifen, wie das τῇ ἐπιγνώσει in ſo trefflichen critiſchen Auctoritäten ſich findet, wenn die Leſart εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ächt wäre! Vielleicht hat man darum das urſprüngliche τῇ ἐπιγνώσει mit εἰς τὴν ἐπίγνωσιν vertauſcht, um eine gewiſſe äußere Concinnität mit dem vorhergehenden εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν herbeizuführen. Das τῇ ἐπιγνώσει deutet man am paſſendſten mit **per cognitionem accuratam**, und der Apoſtel wünſcht demnach, daß ſeine Leſer durch die tiefere Gotteserkenntniß zum Fruchtbringen und zum Wachſen in allen guten Werken bewogen werden. Denn Gott dringt auf die Uebung der ἔργα ἀγαθά.

V. 11.

ἐν πάσῃ δυνάμει. Bähr: „mit Kraft zur Ertragung aller Leiden (ebenſo Heinrichs vor Bähr,) und zum Widerſtand gegen alle Verfolgungen.“ Doch eben ſo gut exponiren wir: **vi cujusquemodi.** Der Umſtand, daß die beiden Participia des V. 10 von dem πληρωθῆτε des V. 9 abhängen, zwingt uns, auch das δυναμούμενοι, was den beiden Participien coordinirt iſt, in dieſes Verhältniß zu ſtellen.

κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ. Bähr: „κράτος τῆς δόξης ſteht — wie Beza ſagt, für **potentia gloriosa i. e. magna et invicta.**“ Allein es iſt keine rechte Befugniß vorhanden, den ſubſtantiviſchen Begriff des τῆς δόξης hier preiszugeben. Wir werden genauer interpretiren: (Paulus fleht ernſtlich, daß die Col.) der Macht gemäß, welche die Herrlichkeit Gottes bildet und ausmacht (deutlicher: welche die Herrlichkeit Gottes iſt,) mit allerlei Kraft (alſo intellectueller, ethiſcher u. ſ. w.) geſtärkt werden. Es iſt kein Widerſpruch, daß der Eine Gott die größte Mannigfaltigkeit von Kräften beſitzt und an Geſchöpfe

außer ihm mittheilt. Mit dem *κατὰ τὸ κράτ. τῆς δόξ. αὐτ.* deutet der Apoſtel nach Calvins richtiger Bemerkung an: „**tantum abesse, ut quis suapte virtute fretus stare queat, ut magnifice Dei virtus se demonstret, nostrae infirmitati opitulando.**"

εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. Beide Subſtantiven als ein Hendiadys zu begreifen, iſt keineswegs vonnöthen. Es denkt nämlich Flatt an eine ausharrende Geduld, dem Storr nachgehend, bei welchem ſich folgendes findet: „**constantiam exspectantem h. e. fidei** (*ἐπιγνώσεως* **Col. I, 9. 10) eam constantiam (v. 23. II, 7. IV, 12), quae nec diuturnitate certaminis (II, 5) frangatur, sed** *ὑπομενη εἰς τελος.*" Im Gegentheil liefert jedwedes Subſtantiv, dafern es für ſich exegeſirt wird, einen beifallswerthen Sinn. Schon Chryſoſtomus und Theophylact beziehen die *ὑπομονὴ* ſehr füglich *πρὸς τοὺς ἔξω* (man habe hiebei in Gedanken: *τῆς ἐκκλησίας!*). Es iſt die Geduld rückſichtlich derjenigen Perſonen, die außerhalb der chriſtlichen Kirche ſtehen, die Geduld unter den von Heiden und Juden über die Kirche herbeigeführten Drangſalen, indem die Kirche nicht im Stande iſt, die feindlichen Influenzen der Heiden und Juden ganz von ſich abzuwehren, ſ. II Theſſl. 1, 4. Welche Geduld in allerlei Drangſalen (*πᾶσαν ὑπομον.*) haben insbeſondere die altchriſtlichen Märtyrer entwickelt! Dagegen könnte die *μακροθυμία* auf *τοὺς ἔσω* hinweiſen, und die mit der Beſtrafung zögernde Langmuth des Chriſten in Betreff ſolcher, innerhalb der chriſtlichen Kirchengemeinſchaft befindlichen Individuen anzeigen, von Seiten welcher Injurien, Leiden und dergl. dem Chriſten zugeſtoßen ſind. Zwar äußert Roſenmüller: „*μακροθυμία* **h. l. non est longanimitas, quum tardi sumus ad iram**"; aber es iſt kein genügender Grund vorhanden, dieſe hergebrachte (auch bei dem Plutarch[1]) vorkommende) Bedeutung des Wortes, hier aufzugeben, vgl. V Glt. 22; III Col. 12. In der LXX correſpondirt es dem hebr. אֶרֶךְ אַפַּיִם z. B. in XXV Sprüchw. 15. Da das *μακροθυμίαν* durch das voraufgehende *καὶ* mit *πᾶσαν ὑπομονὴν* zuſammenhängt: ſo iſt von der

1) Es ſteht in der Biographie des Lucullus S. 514: „*μακροθυμίαν ἐκβάλλεσθαι ταῖς ψυχαῖς.*"

Langmuth unter jeglichen Unbilden die Rede! Je ſchwerer es aber dem Chriſtenmenſchen fällt, beide Tugenden zu üben, je mehr namentlich die Coloſſer in der Uebung beider noch zurück ſein mochten: deſto größeres Requiſit für die Coloſſer war die Behufs der Uebung jener Tugenden von Paulus erbetene Gotteskraft.

Dritte Section. V. 12—14.

Preis Gottes durch den Apoſtel für die herrlichſten poſitiven Wohlthaten, die Gott allen wahren Chriſten durch Chriſtum erzeigt hatte.

V. 12.

Μετὰ χαρᾶς vereinigt Bähr (wie früher Luther, Calov, Grotius, Gomarus, Lange, Roſenmüll., Heinrichs,) mit dem *εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν κ. μακροθυμίαν*, und glaubt: es ſolle durch *μετὰ χαρᾶς* das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Geduld angegeben werden. „Sie iſt, ſagt Bähr, mit innerer Freude verbunden.“ Allein, indem Paulus Gott um allerlei Kraft Behufs jeglicher Geduldsübung für die Coloſſer innigſt bittet, ſo verſteht es ſich unſeres Bedünkens von ſelbſt, daß der Apoſtel keine unchriſtliche d. i. in ſich unzufriedene, moroſe, ſondern eine über den Ausgang der Widerwärtigkeiten freudige Geduld bei den Coloſſern zu ſehn wünſcht. Dazu kommt, daß durch dieſe Verbindung des *μετὰ χαρᾶς* die apoſtoliſche Rede etwas Schleppendes und Mattes werden dürfte. Deshalb iſt beſſer, *μετὰ χαρᾶς* dem *εὐχαριστοῦντες* des V. 12 anzuſchließen. Es iſt dem *εὐχαριστοῦντες* eben ſo voraufgeſtellt, wie die Phraſe *ἐν πάσῃ δυνάμει* dem *δυναμούμενοι* im V. 11. Nun faßt Bähr das *εὐχαριστοῦντες* von den Koloſſern! Doch da das Pronomen *ἡμᾶς* noch in dieſem V. bald hinter *εὐχαριστοῦντες* folgt, und erſt im V. 21 ein *καὶ ὑμᾶς* geleſen wird: ſo können wir nicht gut anders, als *εὐχαριστοῦντες* vom Paulus deuten, und, weil ja das Particip nicht in der Luft ſchweben darf, mit dem *οὐ παυόμεθα* des V. 9, das dem Geiſtesauge des Apoſtels noch vorſchwebt, concateniren: „Wir hören nicht auf, mit Freude zu danken“ ꝛc. Daß der Dank des Paulus gegen den himmliſchen Vater mit Freude gepaart, aus einem freudevollen Herzen ge-

quollen war, erklärt ſich aus der Größe der von dem himmliſchen Vater empfangenen, in den Worten *τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ* ausgeſprochenen Wohlthat. Flatt findet hier eine „Beziehung auf die Irrlehrer, die behauptet haben ſollen, man habe ſich in Koloſſä über das ihnen verkündigte Chriſtenthum nicht ſo ſehr glücklich zu preiſen, da es eine andere höhere Weisheit gebe.“ Dieſe Beziehung ſcheint indeſſen nach den Worten des Paulus hier entfernter zu liegen.

τῷ πατρὶ. Ein achtbarer Exeget treffend: „de patre loquitur (scil. Paulus), quia est principium et causa efficiens (ut loquuntur) nostrae salutis. Ut nomen Dei majestatem clarius exprimit, ita nomen patris clementiam et benevolum affectum. Utrumque intueri nos in Deo convenit, ut majestas timorem et reverentiam nobis incutiat, paternus amor fiduciam nobis conciliet.“

τῷ ἱκανώσαντι — ἡμᾶς lautet die recepta. Lachmann hingegen liefert *καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι*, unſers Erachtens ohne hinlängliche Befugniß, weil bloß cod. B dieſe Lesart hat, und es ſehr denkbar iſt, daß derjenige, der dieſen Codex angefertigt, durch das von ihm in den Text aufgenommene *καλέσαντι* die pauliniſche Rede überhaupt in ein helleres Licht hat ſtellen gewollt. Wenn der Ambrſt. und Vigil., die armen., äthiop. Verſ. und die Ital., Da pr. m., G und 17, 80 ſtatt des *ἱκανώσαντι* geradezu bloß *καλέσαντι* darbieten (durch welches angezeigt wird, daß der Vater uns zum Antheile der Heiligen durch das Evangelium berufen habe, wie Paulus in I Thſſl. 2, 12 Gottes, als des *καλέσαντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν κ. δόξαν*, Erwähnung thut,): ſo athmet dieſes gleichfalls etwas Gloſſematiſches, obgleich auch Unwiſſenheit und Nachläſſigkeit der Librarien das *ἱκανώσαντι* mit *καλέσαντι* geradezu confundirt haben kann. Genug! es zwingt uns kein tüchtiges Argument, die recepta aufzuopfern. Der Sinn des Verbi wird daraus klarer, daß Paulus in II Cor. 3, 5 äußert: *ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ*, und daß *ἱκανότης* dem Phavorinus zufolge = *δύναμις, ἰσχὺς* iſt. Der himmliſche Vater hatte den Chriſten, indem ſie die evangeliſche Predigt aufmerkſam anhörten, den die ächte Chriſtentugend erzeugenden Glauben inſerirt, und die Chri-

ſten auf dieſe Weiſe dazu tauglich (tüchtig) gemacht, den ihnen vorherbeſtimmten Antheil (*τὴν μερίδα*) von dem himmliſchen Heile zu erhalten. — *Τοῦ κλήρου* „Sors — bemerkt Cornelius vom Stein, — idem est quod hereditas.“ So auch Whitby, Polus, Lange, Storr, Flatt. Der zuletzt genannte Theolog äußert insbeſondere: „Jeder Iſraelite im A. Teſt. hatte Anſpruch auf ein gewiſſes Erbtheil oder Eigenthum im Lande Kanaan zu machen, worin der ſinnliche Theil der Iſraeliten einen großen Werth ſetzte. Daher die bildliche Redensart, die Paulus hier gebraucht, — und durch welche er d i e V o r t h e i l e" (nach Lange: „alle geiſtliche Heilsgüter", nach Flatts nachheriger Aeußerung: „den Inbegriff alles Guten") „bezeichnet, die Chriſten, (dem Gott und Chriſto geheiligten Volke) im neuen Bunde zu Theil werden, den *κλῆρος* höherer und edlerer Art, das Erbtheil, das Chriſten als ſolche zum Theil ſchon beſitzen, zum Theil im künftigen Leben zu erwarten haben." Allerdings lehrt die Erfahrung, daß Erbſchaften unter die Erben nicht ſelten vermittelſt des Looſes vertheilt ſind und werden. Auch dürften Stellen, wie I Epheſ. 18 (*τῆς κληρονομίας — ἐν τοῖς ἁγίοις*), XX Ap. Gſch. 32 (*κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν*), auch XXVI, 18 für dieſe Deutung ſprechen [1]). Doch iſt dieſe Bedeutung von *κλῆρος* immer die entferntere, und warum ſeine Zuflucht nehmen zu ihr, während die näher liegende und gewöhnliche ſehr gut paßt? Es iſt die Rede von einem ſolchen L o o ſ e der mit einer heiligen Geſinnung ausgeſtatteten Individuen (*τῶν ἁγίων*), welches in dem Lichte (*ἐν τῷ φωτὶ* [2]) enthalten iſt, d. h. nach Analogie des hebr. אור (ſ. CXII Pſ. 4; XXXVIII Hiob 5; XVIII, 5) in der Herrlichkeit, in der herrlichen Seligkeit (welche dem Vorſchmacke nach gegenwärtig, der abſoluten Vollendung nach zukünftig iſt,) beſteht. Das Licht iſt ein natürliches und ſchönes Sinnbild für dieſe Herrlichkeit! *Φάος* wird durch einen Scholiaſten zum Buche ζ, V. 6 der homeriſchen Iliade mit *σωτηρία*, *χαρὰ* verdeutlicht. Daß die Worte: *ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ*

---

1) Desgleichen die durch Grotius allegirte Stelle 32 Deuter. 9, wo es heißt: חבל נחלת.

2) Die krauſeſche Schrift: „de usu vocabulorum *φῶς* et *σκοτία* in Nov. Testam.“ iſt zu Göttingen i. J. 1782 edirt worden. Man ſehe auch Vol. IX der Nov. miscellan. Lips. p. 32.

σκότους des V. 13 gegen dieſe unſere Faſſung des ἐν τῷ φωτὶ nicht ſind, wird aus der Expoſition von V. 13 erhellen. Will man im κλῆρος noch ein ſingulåres Moment wahrnehmen: ſo iſt es das der góttlichen Gnadengabe (δωρεά). Theophylact lehrt nämlich nach dem Vorgange des Chryſoſt.: „Sortem — vocat (scil. Paulus), ut ostendat, quod, quemadmodum sors non est humanae diligentiae neque conatus, sed fortunae potius videtur, hanc ad rationem nos non ex nostris virtutibus regno digni judicamur, sed divinae totum est gratiae[1]). Dagegen vermögen wir nicht, dem Flatt beizupflichten, indem er meint: man könne das ἐν τῷ φωτὶ mit ἱκανώσ. verbinden und überſetzen: „durch das Licht, cognitione salutari eaque viva, quam vobis impertitus est," oder „doctrina, hanc cognitionem afferente." Zwar irrt auch Bähr, wenn er behauptet: „dieſe Bedeutung des φῶς ohne allen Zuſatz läßt ſich nicht erweiſen;" denn dieſe Bedeutung iſt durch V Joh. Evgl. 35 documentirt. Aber die flattſche Beziehung des ἐν τῷ φωτὶ auf das gar zu fern liegende ἱκανώσ. athmet Willkühr, und die Uebertragung des ἐν mit: „durch" iſt unnöthig.

V. 13.

Zwei neue Wohlthaten des himmliſchen Vaters, eine negative und eine poſitive, welche Bedingungen des herrlichen Seligkeitsgenuſſes ſind, werden von Paulus aufgeführt. Junker glaubt, es „laſſe ſich der Sinn (des V.) nach den Zeitbegriffen accommodirt (!!) — in Beziehung auf die böſen Geiſter (Dämonen), womit jenes Zeitalter noch viel zu ſchaffen gehabt habe (wie wir auch aus den Ev. und apoſt. Epiſt. ſähen, ſ. I. Tim. 1, 20) ſo darlegen: Gott hat uns von der Herrſchaft des böſen Geiſtes, der im Dunkeln wohnt,) (Sünde, perſonif.) befreiet durch das dieſem entgegengeſetzte Reich Chriſti, durch den guten Geiſt, der im Lichte wohnt." Indeſſen, daß σκότος den diabolus bezeichne, an den auch Theodoret, Eſte, Wels, Roſenm. denken, während Heinrichs von malis geniis ſpricht[2]), dafür hat

1) Theophylact citirt geſchickt XVII Luc. 10.

2) Auch Bähr ſagt: „Unter der Macht oder Tyrannei der Finſterniß verſteht der Apoſtel ohne Zweifel die Macht und Herrſchaft des Teufels, die ſich kund thut in Irrthum, Lüge und Sünde." Jedoch die von Bähr

Junker keinen locus probans aufgeführt, und möchte auch wohl keinen dafür allegiren können. Die vor jener Expoſition von Junker citirten Stellen I Luc. Evgl. 79 (vgl. IV Mtth. 16), I Ptr. 2, 9 laſſen im σκότος vielmehr die Idee der Unſeligkeit wahrnehmen, den Begriff jener düſtern Seelendiſpoſition, deren angemeſſenes Symbol die materielle Finſterniß iſt. Ein alter Lexicograph bemerkt richtig: „σκότος παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ — ποτὲ αἱ συμφοραὶ, κ. φῶς ὡσαύτως — ἡ τῶν κακῶν ἀπαλλαγή.“ Im Uebrigen iſt es gar ſehr die Frage: ob einziglich das apoſtoliſche Zeitalter mit den böſen Geiſtern viel zu ſchaffen gehabt habe; und ob nicht im Gegentheile in dieſem Begriffe eine ewige Wahrheit involvirt ſei? Eine Frage, deren Beantwortung eben darum nicht hieher gehört, weil der Apoſtel den Satan hier nicht explicite genannt hat. Dafür, daß ἐξουσία das Reich bezeichnet, — „regnum fovet cives lubentes,“ äußert Bengel mit Wahrheit, — iſt II Ephſ. 2 ein Beweis. Folglich lautet der Gedanke der Geſammtphraſe: „Welcher (Vater) uns aus dem Reiche, über welches die Unſeligkeit verbreitet liegt, errettet hat.“ Auf was für Art der himmliſche Vater ſolches kraft ſeiner Allmacht zu Stande gebracht habe, zeigt V. 14 in specie. „Ubi abest ejus gratia, illic tenebrae,“ iſt ſehr richtig bemerkt worden.

Mit dieſer Wohlthat verknüpft Paulus folgerecht die zweite, daß der Vater uns in das Reich des Sohnes „verſetzt habe,“ μετέστησεν. Hinſichtlich des μεθιστάναι, welches dem Heſych. zufolge = μεταίρειν iſt, vgl. die von dem fleißigen Raphel aus Xenophon (S. 270) und Polybius (S. 571) geſammelten annotationes. Der Menſch gehört ſeinem Weſen nach, das nur in einem Andern eine gewiſſe Ruhe finden kann, entweder dem Reiche der Finſterniß oder dem Reiche des Lichtes an! Freilich iſt die Ruhe im Reiche der Finſterniß bloß äußerlich, ſcheinbar; im Innern des Sünders tobt die Unruhe!

---

citirten Stellen: Apſt. 26, 18; Ephſ. 2, 2 ꝛc. beweiſen das noch nicht, weil in beiden diserte τοῦ σατανᾶ und des ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος κ. τ. λ. Erwähnung geſchieht, was in I Col. 13 nicht der Fall iſt. Auch kann der Apoſtel in der zweiten Hälfte dieſer Stelle den υἱὸς ausdrücklich nennen, und in der erſten den Teufel bloß in Gedanken haben!

εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. In der roſenmüllerſchen Behauptung: „**Nomine (eo) appellatur, quicquid est boni moralis, caussarum et effectuum ejus et bonorum hominum,**“ iſt das poſitiv chriſtliche Element, welches dem **terminus** *βασιλείας τοῦ υἱοῦ* inhärirt, augenſcheinlich verwiſcht, mithin iſt dieſe Definition flach und als antiquirt anzuſehn. Beſſer begreifen wir den Ausdruck[1]) von der Totalität derjenigen Individuen, die, ausgerüſtet mit dem wahren Glauben an Jeſus als den Gottesſohn[2]), mit der ächten Liebe zu Gott, dem Sohne Gottes und den chriſtlichen Brüdern, mit der lebendigen Hoffnung, des himmliſchen Heiles einſt theilhaftig zu werden (ſ. I Cor. 13, 13), in dem Sohne Gottes ihren König und Herrn verehren, durch deſſen Wort und Geiſt ſie ſich regieren laſſen, und in der Verbindung mit welchem ſie bereits auf Erden gewiſſe geiſtliche und herrliche Freuden genießen. Wenn Eſte, Storr, Flatt die *βασιλεία* geradezu *ἐκκλησία* nennen: ſo haben wir nichts dagegen, dafern die *ἐκκλησία* nicht bloß von der ſichtbaren Kirche, ſondern auch, ja ganz beſonders von der unſichtbaren begriffen wird, welcher die ächten Bekenner Jeſu ihrem innern Leben nach angehören. Chriſtus erhält in I Col. 18 das Prädicat *ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος,* und iſt hiemit als der Kirche unſichtbares Oberhaupt bezeichnet.

τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Dieſe Redeweiſe ſchildert im Zuſammenhange mit dem *τοῦ υἱοῦ* den Sohn als denjenigen, „den die Liebe des Vaters (*αὐτοῦ*) beſonders angeht und umfaßt“ (vgl. **XVII** Joh. Evgl. 26). Ihm hat der Vater, geleitet von dieſer Liebe, vor allen andern Weſen, auch den *ἀγγέλοις* (**II** Col. 18) die Herrſchaft über das Reich anvertrauet, bis daß alle Widerſacher des Reiches Jeſu demſelben unterworfen ſein werden (I Cor. 15, 25). Junker verwechſelt die in Rede ſtehende Partikel mit **bechur** (ſoll heißen **bachur**, בָּחוּר), obgleich ſelbiges eigentlich bedeutet: der auserleſene. Sonſt gehört hieher das treffliche Wort, welches Calvin bereits zum V. 12 ausgeſprochen hat: „**Hoc**

1) Noch ehe Prof. Fleck **de regno divino** ſchrieb, erſchien (i. J. 1810) die C. G. Bauerſche Schrift: „**de caussis, quibus nititur rectum super notione regni divini in N. T. passim obvia judicium.**“

2) Ueber den bibliſchen Begriff vgl. unſere Obſervationen zu I Col. 15.

unicum erat remedium Colossensib. adversus omnes insidias, quibus eos tentabant pseudapostoli, probe tenere, quid esset Christus. Unde enim fit, ut circumferamur tot variis doctrinis, nisi quia nobis non est perspecta Christi virtus? Solus enim Christus facit, ut subito alia omnia evanescant. Itaque nihil est, quod tantopere moliatur Satan, quam nebulas obducere ad Christum obscurandum, quia scit, hoc modo januam apertam esse quibuslibet mendaciis. Haec igitur sola est ratio tam retinendae, quam restituendae verae doctrinae, Christum ponere ob oculos, qualis est cum bonis suis omnibus, ut virtus ejus vere sentiatur.“

V. 14.

Der Apoſtel berührt den Beſitz der Sündenvergebung als das Medium der Verſetzung der Chriſten in das Reich des Sohnes. Theophylact wahr: „Nisi enim liberati essemus atque ab his (i. e. peccatis) dimissi, non essemus translati in regnum.“

ἐν ᾧ in welchem d. i., da τοῦ υἱοῦ das im V. 13 zunächſt vorhergehende Subject iſt: in der Vereinigung mit dem Sohne, indem wir uns an den Sohn angeſchloſſen haben.

Statt der recepta ἔχομεν enthält die lachmannſche Edition ἔσχομεν ohne hinlänglichen Grund. Das ἔσχομεν iſt h. l. um ſo auffallender, als Lachmann in der Parallele I Ephſ. 7 ein ἔχομεν liefert, und doch hat außer dem Irenäus D a pr. m. in I Ephſ. 7 ein ἔσχομεν! Welche Inconſequenz! Bähr zum ἔχομεν: „Bengel treffend: habemus in praesenti, alſo mehr als nach Böhmer: accepimus“. Bähr hat überſehen, daß dem accepimus in meiner isagoge caet. ein tenemus (= habemus) beigefügt iſt. Was der Chriſt beſitzt, hat er empfangen!

τὴν ἀπολύτρωσιν. Theophylact nach Chryſoſt.: „Non dixit — λύτρωσιν hoc est liberationem, sed ἀπολύτρωσιν hoc est redemptionem i. e. perfecte nos liberavit, ut ne deinceps impingeremus, neque efficeremur mortales, tanquam obnoxii peccato Adami.“ Allein, ob zwiſchen λύτρωσις und ἀπολύτρωσις eine ſolche quantitative Differenz obwalte, iſt für mich zweifelhaft. Zwar conſtirt es ſattſam, daß Präpoſi-

tionen, die mit **verbis simplicibus** verbunden werden, ſelbigen ein gewiſſes **pondus** beibringen. Inzwiſchen iſt doch *λύτρωσις* in II Evgl. Luc. 38 Erlöſung im vollen Sinne! Höchſtens möchte ich ſagen, daß das *ἀπὸ* in *ἀπολύτρωσις* auf die Sünden und Sündenſtrafen ſich beziehe, von welchen der Chriſt erlöſet wird.

διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Wären dieſe Worte, wie Zeger, Calov, Gill, Whitby, Wolf behaupten, genuin: ſo könnten ſie ſich zu der Phraſe *ἐν ᾧ* folgendermaſſen verhalten: „In welchem d. h. durch das Blut, was der Sohn Gottes vergoſſen hat" — eben darin hat derſelbe das Summum ſeines demüthigen Gehorſams gegen den himmliſchen Vater an den Tag gelegt! — „beſitzen wir (Gläubigen) die Erlöſung," vgl. I Cor. 6, 11. Indeſſen weil die Partikel in vortrefflichen crit. Auctoritäten nicht geleſen wird, nämlich in der Peſchito, copt. und äthiop. Verſ., in der Vulgt. und Ital., bei Athanaſ., Baſilius, dem Gregor von Nyſſa, Theophyl. und Ambrſt., Pelag., Auguſt., in **A, B, C, D, E, F, G. 17, 31, 37, 39, 46, 47, 61** u. a.: ſo halten wir die Phraſe für unächt d. h. für das Inſerat eines „gar zu altklugen" Copiſten! Wenn das *διὰ τοῦ αἵματος αὐτ.* hier von Paulus ſelbſt herrührte: ſo würden die orthodoxen Kirchenväter, Geiſtlichen und Laien gewiß Sorge getragen haben, daß ſie in denjenigen crit. Auctoritt., worin ſie von uns deſiderirt wird, conſervirt worden wäre.

τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. *Ἄφεσις* ruft das *ἀφιέναι* (= *ἀποπέμπειν*, *ἀπολύειν* nach einem alten Scholiaſten, = **dimittere**) in das Gedächtniß, und bezeichnet den Act, in welchem Gott die Sünden gleichſam fahren läßt d. i. vergiebt, keine eigentlichen Strafen mit ihnen verknüpft. „**In nobis**" äußert Calov mit altlutheriſcher Strenge, und I Cor. 1, 30 allegirend, — „**nil est nisi injustitia; sed Christus nobis factus est justitia.**" Die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* iſt eine Illuſtration der *ἀπολύτρωσις*. In der Sündenerlaſſung haben wir die Erlöſung. Aus der bisher entwickelten Deutung der *ἀπολύτρ.* und *ἄφεσ. τῶν ἁμαρτ.* erhellt das Unrichtige der junkerſchen Exegeſe: „wir ſind mit Gott verſöhnt; von den Strafen des Ceremonialgeſetzes, dem wir unterworfen waren, hat uns der Meſſias durch ſeinen Tod befreit, indem er dadurch bei Jehova

bewirken konnte, daß uns unſere Vergehungen von ihm geſchenkt werden.“ Die ἀπολύτρωσις [1]) auf die Befreiung von den Straſen des Ceremonialgeſetzes beziehen, iſt um ſo willkührlicher und engherziger, als das nachfolgende τῶν ἁμαρτιῶν auf Sünden überhaupt, namentlich auf Uebertretungen des den Heiden und Juden wohlbekannten, göttlichen Moralgeſetzes, mit evidenter Klarheit hinzeigt.

Vierte Section. V. 15 – 20.

Allerdings beſchreibt jetzt Paulus die vorweltliche und ewige Herrlichkeit und Excellenz des Sohnes Gottes, (vielleicht um ſeine Superiorität über die Engel den Coloſſern deſto tiefer einzuprägen); inzwiſchen ſchon mit V. 18 geht er dazu über, den Sohn in specie als das Haupt der in der Welt befindlichen Gemeinde zu charakteriſiren, und weiſet zuletzt nach, wodurch der Sohn zwiſchen den auf Erden verſirenden, vernünftigen Geſchöpfen und denjenigen, die einer höheren Weltordnung angehören, eine Gemeinſchaft engerer Art bewirkt habe [2]).

---

1) In Anſehung dieſes Terminus ſ. den erſten Theil des ſuicerſchen thesaurus ecclesiast. pg. 463.

2) Wir beſitzen: „Ueber Koloſſ. 1, 15—20“ von D. Friedr. Schleiermacher eine Abhandlung, die in den theol. Studien und Critiken, vom Jahrg. 1832, im 3 Hefte, S. 497 ff. ſich befindet. Sie iſt ein glänzender Beweis der eminenten dialectiſchen Gewandheit des Verfaſſers, obſchon ſie manche Reſultate exegetiſcher Forſchung enthält, welchen der Unbefangene ſeinen Beifall verſagen muß. Daher ließ D. Friedr. Holzhauſen eine Beurtheilung der ſchleiermacherſchen Erklärung in der Zeitſchrift abdrucken, welche die evang. theolog. Facultät der tübinger Univerſität edirt, und M. J. E. Oſiander, Prof. zu Maulbronn, einen evangeliſch-dogmat. Verſuch über Col. 1, 15—20, mit Rückſicht auf die Abhandlung von D. Schleierm., in derſelbigen Zeitſchrift (Jahrg. 1833, erſt. Heft., S. 101—125). Daß in meinen Symbolis biblic. ad dogmat. Christian. keine Rückſicht auf den Aufſatz des berliner Theologen genommen worden, iſt dem verehrten Recenſenten der Symbol. in der Allgem. Kirchenzeitung (ſ. die Vorrede zu dieſem Commentare) „auffallend“ geweſen. Allein als ich die Symbolas caet. ſchrieb, hatte ich der ſchleiermacherſchen Abhandlung, meines Suchens ungeachtet, nicht theilhaftig werden können; und wäre ich auch ihrer habhaft geworden, ſo würde ich ſelbe dennoch, aus Pietät gegen den damals noch lebenden großen Gottesge-

V. 15.

Den Nexus dieſes V. mit dem Obigen deutet Eſte recht gut hiemit an: „Consequenter ab excellentia personae redimentis beneficium redemtionis commendat, ostendens, quis et quantus sit Christus.“

εἰκὼν τοῦ Θεοῦ[1]). Da in dem *υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* im V. 13 höchſt wahrſcheinlich ein göttliches und ein menſchliches Element mit einander vereinigt ſind[2]), da die *ἀπολύτρωσις*, deren in V. 14 Erwähnung geſchah, durch die göttliche und menſchliche Natur Jeſu realiſirt iſt, da ſich das *ὅς* des V. 15 auf den Einen, *υἱὸς τοῦ πατρὸς* bezieht: ſo dürfte bei dem *εἰκὼν* an beide Naturen, die in Chriſto mit einander verbunden ſind, gedacht werden müſſen. Wenn daher Junker die Redeweiſe dermaßen exponirt: „Chriſtus iſt ein Bild von der Gottheit, indem er dem Menſchengeſchlechte ein Bild von Gottes Eigenſchaften, Willen und Weſen entwarf, ſo daß durch ihn die Gottheit allein deutlich dargeſtellt iſt (Ev. Joh. an viel. Stell.)“: ſo liegt hierin[3]) eine gewiſſe Wahrheit, vgl. die Stellen, welche Junker bei dieſer wichtigen Sache hätte angeben ſollen: XIV Joh. 9, 10, 11; I, 18. Inzwiſchen wegen der namentlich mit dem 16

---

lehrten, der zu meinen Lehrern gehört, einer umfaſſenden Critik nicht unterworfen haben. Jetzt, nach ſeinem Hinſcheid, wird es mir erlaubt ſein, einzelne beſcheidene crit. Bemerkungen über jene Abhandlung dieſem Commentare zu inſeriren.

1) Eine Diſſert. de Christo imagine invisibilis Dei hat ihr Autor, Joann. Wesselius, ſeinen übrigen, zu Leyden 1721 erſchienenen Diſſertationen als die letzte beigefügt.

2) Zu weit ſcheint aber Schleiermacher zu gehn, S. 505, 506 der Studien ꝛc. behauptend: „Wo Chriſtus ſich Sohn Gottes nennt oder Gott ſeinen Vater, da unterſcheidet er nicht dieſes (d. h. das Göttliche) in ſich von jenem (d. i. dem Menſchlichen), ſondern er meint ſich den Redenden ganz, den ganzen Jeſus von Nazareth, wie er zugleich der Chriſt war. Und eben ſo giebt es keine neuteſt. Stelle, wo dieſer Ausdruck nur dieſes oder jenes in Chriſto bedeutete, ſondern immer den ganzen ungetheilten Chriſtus.“ Beweiſe für den Inhalt des zweiten Satzes bietet Schleierm. dem Leſer nicht dar, d. h. er hat nicht nachgewieſen, daß diejenigen Bibelſtellen, die gegen dieſen Inhalt ſprechen, z. B. XI Mtth. 27; XXVIII, 19; I Röm. 4, dafür ſprechen.

3) Aehnlich wie Junker interpretiren Crocius, der Verf. des exeget. Handb., Heinrichs.

und 17 V. ausgeſprochenen, auf die göttliche Natur des Sohnes hinzielenden Gedanken müſſen wir, um den Begriff des *εἰκών* zu erſchöpfen, mit der junkerſchen, bloß auf die Menſchennatur des Sohnes ſich beziehenden Idee folgende, das innere Verhältniß des Sohnes zum Vater andeutende, ins Auge faſſen: „Der Sohn bildet den himmliſchen Vater ab, manifeſtirt ihn," (ſchon vor der Weltcreation [1]). Daß ſich das göttliche Urweſen durch ein aus ihm hervorgehendes Princip offenbare, iſt eine altorientaliſchen Religionsſyſtemen z. B. dem perſiſchen, inhärirende tiefe Idee, deren Erfindung über menſchliches Vermögen hinausliegt, und welche zweifelsohne eine Spolie der Urrevelation der Gottheit an die Menſchheit iſt [2])! Erasmus mit geſchickter Combination: „**Pater — ut fons manet invisibilis: caeterum per imaginem Filium aliquo modo promit sese, dum per illum condidit hunc mundum, dum per eum hominem factum nobis innotescit,**" (und zwar wird der Vater durch den Sohn unendlich klarer bekannt, als durch den erſten Stammvater des menſchlichen Geſchlechtes, den erſten Adam, welcher nichts war, als eine Creatur. Dieſe Behauptung wird durch eine unpartheiiſche Vergleichung des erſten Adams mit dem zweiten, d. h. mit dem Sohne Gottes, ſattſam erhärtet.)

τοῦ ἀοράτου, vgl. II Moſ. 33, 20; aber auch II Timoth. 1, 17. Zu der von uns angegebenen Doppelbedeutung des *εἰκών* paßt am beſten, wenn wir *τοῦ ἀοράτου* ſowohl darauf beziehen, daß Gott mit ſinnlichem Auge nicht geſehen werden

1) Holzhauſen hält zwar die zweite Beziehung feſt, indem er ſagt: „Chriſtus heißt das Abbild des unſichtbaren Gottes, 2 Kor. 4, 4. — Ein Abglanz der Herrlichkeit, ein treuer Ausdruck des Weſens Gottes, Hebr. 1, 3. Die erſte Offenbarung Gottes war die Selbſtanſchauung von Ewigkeit, und dieſe als Realität iſt Gottes Sohn, eines Weſens mit dem Vater, aber als Perſon von ihm verſchieden;" allein Holzhauſen miſcht in den Worten Selbſtanſchauung rc. ein theoſophiſches Moment in den apoſtoliſchen Begriff: „Bild Gottes," ohne daß ſich ſelbiges aus der heiligen Schrift deduciren laſſen möchte.

2) Wie das Theologumenon von dem göttlichen Worte oder Logos — an dieſen haben wir bei der Exegeſe des pauliniſchen *εἰκών* mit zu denken — unter den Hebräern entſtanden ſei, und ſich bis auf die Zeit Chriſti fortgebildet habe, zeigt Lücke S. 242 ff. ſeines geiſtvollen Commentar. über die Schriften des Evangeliſt. Johannes, I Thl. der erſten Aufl. Man überſehe nicht, daß der Ausdruck „Theologumenon" ein ſcientifiſches Element involvirt, welches nicht an ſich in der Idee des Logos liegt!

kann, als auch darauf, daß Gottes eigentliche Eſſenz mit dem natürlichen Seelenauge (= Vernunft), falls ſelbiges nicht von dem Geiſte Gottes erleuchtet, vielmehr von Chriſto entfremdet iſt, nicht vollkommen erkannt und erreicht werden kann. Eſte ſinnig: „**Adjecit (scil. Paulus) hoc epitheton, quo insinuaret, ad Deum videndum non aliam** (beſſer: **non tam perfectam) nobis patere viam, quam per Christum** [1]), **qui imago Dei est.**“ Hier iſt nochmals XIV Joh. 9—11 zu allegiren.

πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Die Anhänger des Arius (in deren Augen bekanntlich der Sohn Gottes ein *κτίσμα* war,) behaupteten: es werde Jeſus mit jener Phraſe als derjenige bezeichnet, der von allen Creaturen zuerſt geſchaffen, mithin eine Creatur ſei [2]). Nun wollen wir im Hinblicke auf das *πάσῃ τῇ κτίσει* bei XVI Marc. 15 gar nicht läugnen, daß *κτίσις* = *ποίημα* (I Röm. 20) und *κτίσμα* iſt, und daß die Geſammtphraſe *πάσης κτίσεως* auf jegliches geſchaffene Ding [3]) hindeutet. Allein wenn wir das voraufgehende *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* auf den

1) Michaelis bemerkt zu ſeiner Paraphraſe unſeres Br. hiſtoriſch wahr: „Gott hat — allerdings in dem A. T. mit den Menſchen geredet; allein ſie haben ihn deshalb nicht geſehen. Bald hüllete er ſich in den Kern einer dicken Wetterwolke ein; bald in ein verzehrendes Feuer, welches doch nicht der (!!) Jehovah ſelbſt war; bald ſtellete er ſich unter dem Bilde eines Mannes oder Königes vor; allein — es waren nur Strahlen, die in der Luft gebrochen wurden, oder eine Vorſtellung in dem Gehirne (!) des entzückten Propheten.“ Inzwiſchen liegt in der Entwickelung des göttinger Gelehrten etwas Einſeitiges, ſofern er *ἀόρατος* bloß auf das phyſiſche Unſichtbarſein, nicht aber zugleich auf das pneumatiſche, d. i. auf die Unbegreiflichkeit Gottes bezogen hat.

2) Indem Holzhauſen äußert: „Gottes Sohn iſt der Erſtgeborne aller Kreatur aus einem doppelten Grunde, einmal, weil er inſofern (in uneigentl. Sinne) die erſte Kreatur war Apoc. 3, 14, als ihm der Vater das Sein gegeben hat Joh. 5, 26“: ſo klingt der Ausdruck „Creatur“ freilich arianiſch; doch könnte dieſes nur eine verfehlte Redeweiſe ſein für gezeugt, *γεννηθεὶς*, zumal da Holzhauſen den Sohn Gottes zweitens inſofern den Erſtgebornen aller Creatur ſein läßt, „weil er als ſolcher, dem der Vater das Sein gegeben hat, zu haben in ſich ſelbſt Joh. a. a. O., die Kreatur ſchuf, welche als das Bedingte — das Sein nicht in ſich ſondern in Gott hat, Apoſt. 17, 28, über welche er alſo erhaben und deren Herr er iſt.“ Auch das von Holzhauſ. oben Beigefügte „in uneigentlichem Sinne“ könnte zur Abwehrung des Verdachtes des Arianismus dienen!

3) Bähr geſteht zu, *πᾶς* heiße ſonſt in der Regel, wenn es ohne Arti-

Sohn Gottes, inwiefern in ihm die menſchliche und die göttliche Natur Eins ſind, bezogen haben: ſo kann ſchon des Zuſammenhanges wegen das πρωτότοκος nicht bloß von der menſchlichen Natur des Sohnes begriffen werden, ſondern, wie Flatt ſagt, „inſofern dieſelbe mit der Gottheit in inniger Verbindung ſteht.“ Doch wir gehen noch weiter als Flatt, behauptend, das πρωτότοκος bezeichne hier **allein** eine Eigenſchaft der göttlichen Natur des Sohnes. Hätte nämlich Paulus beabſichtigt, die menſchliche Geſchöpflichkeit des Sohnes auszudrücken: ſo würde er den unzweideutigen Terminus πρωτόκτιστος haben ſchreiben laſſen, oder (was Stephan le Moyne pg. 449 ſeiner Not. ad varia sacra ſcharfſinnig anmerkt,) πρωτοκτισθεὶς, nicht aber πρωτότοκος. Man füge hinzu, daß die im V. 16 ausgeſprochene Idee: „das Weltganze ſei in dem Sohne und durch den Sohn erſchaffen worden,“ welche Idee augenfällig ein wahrhaft und eigentlich göttliches Werk bezeichnet, den unpartheiiſchen Exegeten zwingt, πρωτότοκος mit ausſchließlicher Bezugnahme auf die göttliche Natur ſo zu faſſen: „der von Gott vor jeglicher Creatur Gezeugte [1]).“ Freilich will Flatt dieſe Erklärung nicht billigen, meinend, es laſſe ſich nicht ſtrenge beweiſen, daß πρωτότοκος πάσ. κτίσ. = ſei: τεχθεὶς (υἱὸς Θεοῦ) πρὸ πάσης κτίσεως. Allein entſpricht nicht das τοκος im πρωτότοκος dem τεχθεὶς, und bedeutet nicht τίκτειν urſprünglich erzeugen? Liegt nicht ferner im Begriffe des πρῶτος d. i. „des Erſten“ der Begriff desjenigen, der andern **vorausgeht**, des Präexiſtirenden, an und für ſich enthalten? Bedeutet nicht das πρῶτός

---

kel mit einem Subſtantiv im Singularis verbunden ſei, „jeder;“ ſetzt aber ohne allen genügenden Grund hinzu: „dieß kann hier auf keinen Fall Statt finden.“ Es kann wahrlich in I Col. 15 eben ſo gut, wie in IV, 12 Statt finden.

1) Bei dieſer Interpretation bezieht ſich das πάσης κτίσεως allerdings nur auf das in dem Worte πρωτότοκος mit enthaltene πρῶτος (ſ. die Studien und Critiken S. 520), und wir geben D. Schleiermachern zu, daß „ſich Jeder die Creatur als die Nachgeb**orne** denken müſſe;“ aber keineswegs als die Nach**gezeugte**; denn nur der Sohn iſt aus dem Weſen des Vaters **gezeugt**, d. h. er iſt dergeſtalt aus dem Vater hervorgegangen, daß ihm das Weſen des Vaters mitgetheilt iſt; die Creatur dagegen iſt aus Nichts hervorgebracht, d. h. geſchaffen. Die Zeugung des Sohnes iſt, weil Gott ſich ſelbſt offenbaren mußte, eine That der Nothwendigkeit, das Gebären oder edler: das Schaffen der Welt eine That freier Liebe!

μου bei Joh. Evgl. I, 30, 15: **prior me, ante me?** Nennt nicht auch Jeſajah XLI, 4 Jehoven den Erſten inſofern, als derſelbe vor allen Geſchöpfen geweſen iſt[1])? Daß die Zuſammenſtellung des *πρωτότοκος* in unſerem Sinne mit *πάσης κτίσεως* etwas Rauhes hat, können wir eben nicht einſehen; „**voluit** — wie Davenantius treffend äußert, — **Paulus cum aeterna Christi generatione creaturae mentionem copulare, ut inde intelligatur, ita fuisse a Deo patre ab aeterno genitum, ut in tempore esset principium effectivum totius creaturae**“ (nur daß dieſer letzte Gedanke erſt in V. 16 ausgeſprochen iſt). Im Uebrigen beſitzt Flatt exegetiſchen Tact genug, um einzugeſtehn, daß unſere Auslegung eine von den weniger unwahrſcheinlichen ſei. Wer könnte ſie auch unwahrſcheinlich nennen, da ſie zum Vorigen ſo gut paßt, indem *πρωτότ. πάσ. κτίσ.* den Modus andeutet, wie die göttliche Natur Chriſti, die ſammt der menſchlichen deſſelben durch die Phraſe *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* bezeichnet iſt, entſtanden ſei?

Inzwiſchen weicht Schleiermacher gar ſehr von uns ab, ſchon durch die Meinung, daß „*πρωτότοκ.* mit ſeiner Nebenbeſtimmung zu *εἰκὼν* gehöre.“ Eine unnatürliche Relation![2]) denn *πρωτότοκος* würde ein gar ſonderbares und auffallendes Prädicat des *εἰκὼν* abgeben. So klingt es denn auch ziemlich wunderlich, wenn Schleiermacher exponirt: „Chriſtus ſei in dem geſammten Umfang der geiſtigen Menſchenwelt, — in der weiteſten Bedeutung, welche dieſem Worte immer zuſteht, — das erſtgeborne Bild Gottes.“ Schleiermacher ſelbſt muß S. 521 **loci cit.** dieſes einen „dunkeln Ausdruck“ nennen, und will ihn durch folgende Erklärung ins Licht ſtellen: „indem von Chriſto in dieſem durch *πᾶσα κτίσις* — bezeichneten Gebiete (d. i. wohl: in

---

1) Hiemit fällt auch der von Cameron aufgeführte Einwand der Photinianer gegen die göttliche Natur Jeſu hinweg: „**Promogenitus ejusdem est naturae seu essentiae cum iis, quorum est promogenitus, estque vox, quae** *ὁμογένειαν* **indicat. Ergo Christus — est creatura.**“ Eben ſo wenig, als Jehovah dadurch, daß er der Erſte iſt, zur Creatur wird, eben ſo wenig wird es der Sohn Gottes dadurch, daß er der Erſtgezeugte iſt.

2) *Πρωτότοκος* ſchließt ſich vielmehr dem *ὅς* (d. i. dem *υἱὸς τ. Θεοῦ*) an, und wie die Partikel *πάσης κτισ.* zum *πρωτότ.* gehörig iſt, ſo das *τοῦ Θεοῦ τ. ἀοράτου* zum *εἰκών*.

der geiſtigen Menſchenwelt) daſſelbe gelte, daß alles durch ihn und zu ihm iſt, was für alles Seyende von Gott gelte — Röm. 11, 36: ſo ſei er das Bild Gottes!" und S. 525: „Chriſtus ſei das urſprüngliche Abbild Gottes; alle Gläubigen ſollten in das Bild Chriſti geſtaltet werden, woraus ja ebenfalls das Bild Gottes in ihnen entſtehen müſſe — ein Bild zweiter Ordnung" (S. 522, 523). Keinem Unbefangenen wird das Geſuchte und Gekünſtelte dieſer Deutung des εἰκὼν πρωτότ. entgehen! Hätte der Apoſtel von einem urſprünglichen Abbilde ſprechen gewollt, ſo würde er ſich ſonder Zweifel eines klareren Terminus, als des πρωτότοκ., bedient, etwa προτότυπος gebraucht haben; denn das τύπος, womit der letztere in Zuſammenhang ſteht, wird nicht bloß (im Hbr. Br. VIII, 5 und Ap. Gſch. VII, 44) von einem lebloſen Vor- und Urbilde geſetzt, ſondern auch (II Tit. 7; I Tim. 4, 12; II Thſſl. 3, 9; III Phlpp. 17) von einem lebendigen und urſprünglichen Muſterbilde. Selbſt Adam wird in V Röm. 14 τύπος τοῦ μέλλοντος (i. e. τοῦ Χριστοῦ) geheißen. Wenn endlich Schleierm. S. 523 ſagt: „die Beſchaffenheit des Hauptſatzes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (I, 18) beſtimme ihn, πρωτότοκος und εἰκὼν zuſammenzunehmen:" ſo iſt es durchaus nicht ausgemacht, daß in I Col. 18 πρωτότοκος zum ἀρχὴ nothwendig gehört. Im Gegentheil ſcheint dieſe Relation in I Col. 18 ebenfalls ſehr hart zu ſein.

V. 16.

Die erſten ſechs Worte werden im exeget. Handb. ſo gefaßt: „denn durch ihn (Chriſtum) ſind alle umgeſchaffen, d. i. veredelt worden, nämlich alle diejenigen, welche dieſe Umſchaffung betroffen hat, welche ſich zum Chriſtenthume bekehrt haben": eine Exegeſe, die unter den modernen Theologen weit mehr Beifall gefunden hat, als ſie verdient. Zuvörderſt verräth es Willkühr, ἐν αὐτῷ zu nehmen im Sinne von per quem, obſchon ſich auch Arias Montanus, Uſteri[1]) dieſes haben zu Schulden kommen laſſen. Daß das bloße κτίζειν bedeutet: ſittlich umſchaffen, iſt mit den im exeg. Handb. citirten Stellen Epheſ. II, 10, 15;

1) S. 315 der Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, 4ter Edit.

III, 9 keineswegs bewieſen; denn in Epheſ. II, 10, 15 heißt nicht das bloße *κτίζειν* ſittlich umſchaffen, ſondern das mit den Phraſen *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* und *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* zuſammengereihete. Und in III Epheſ. 9 betrifft die Partikel *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* Gott (welcher ja kurz zuvor genannt iſt), inwiefern er das Weltganze phyſiſch erſchaffen hat, alſo der Allmächtige iſt, während die dem *κτίσαντι* im textus receptus beigefügten Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* der Unächtheit ſehr verdächtig ſind, weil ſie in ſehr bedeutenden Verſionen, Vätern, Codicibus vermißt werden (ſ. Griesbachs **Nov. Test. ad** III Ephſ. 9). Welche Ungebühr iſt es ferner, die Phraſe *τὰ πάντα*, das Neutrum, „anſtatt des **masculini** *οἱ πάντες*“ zu nehmen! Richtig Wolf in den **curis ad I Col. 16**: „**Fidiculis nescio quot et quibus opus est, si haec verba ad novam rerum omnium sub evangelio constitutionem detorquere velis!**“ Die Protectoren dieſer Auslegung überſehen, daß erſt im V. 18 von der Genoſſenſchaft der ſittlich neugeſchaffenen Individuen, d. h. der Kirche, die Rede iſt. Behufs der Erkenntniß des ächtapoſtoliſchen Sinnes in den Anfangsworten des V. 16 iſt feſtzuhalten, daß *κτίζειν* nach XIII Marc. 19; I Röm. 25; X Joh. Offbg. 6; IV, 11 und ſonſt z. B. XIII Judith 18 die von dem exeg. Handb. verworfene Bedeutung: ſchaffen,[1]) hat. Unter *τὰ πάντα* verſteht Holzhauſen die ganze vernünftige Schöpfung; allein da Paulus in V. 13 *πάσης κτίσεως* und in V. 17 *πάντων* dergeſtalt gebraucht, daß er jeder Creatur und aller Dinge damit Erwähnung thut, da er in V. 16 *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* d. i. die ſichtbaren Dinge und die unſichtbaren, aus welchen das Univerſum zuſammengeſetzt iſt, nahmhaft macht, und *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* d. i. die im Himmel und die auf der Erde befindlichen Dinge überhaupt, anführt, ſo dürfte das *τὰ πάντα* wohl in einem weitern Sinne genommen werden müſſen, als Holzhauſen meint, nämlich das

---

1) Betrachtet man dieſe Stellen: ſo begreift man nicht Schleiermachers Aeußerung (S. 507 der theolog. Stud.): „*κτίζειν* ſei gar nicht das gebräuchliche Wort für erſchaffen.“ Wie gebräuchlich ſelbiges für den Begriff erſchaffen ſei, iſt auch daraus erſichtlich, daß bei den LXX Alexandrinern daſſelbe בָּרָא, was in Betreff der Erſchaffung von Himmel und Erde in I Moſ. I, 1 vorkommt, durch *κτίζειν* in V Moſ. 4, 32 übertragen wird.

Alles, das Weltganze, worin auch die unvernünftigen Creaturen, dergleichen es ja auf der Erde genug gibt, mit inbegriffen ſind. Junkers Einwendung: „Wir dürfen überzeugt ſein, daß ihm (Paulo) der richtigere Ausdruck dafür: τὸ πᾶν oder πάντα, (ohne Art.) nicht fremd war," will nicht viel beſagen; denn geſetzt, es habe der Apoſtel dieſe Benennungen des Weltganzen gekannt, wie er ja in V. 17 πάντων gebraucht, warum ſoll er nicht gleichſam δεικτικῶς zur Bezeichnung des Univerſi ſagen dürfen: „das Alles" (nämlich was da iſt)? So iſt denn der Sinn der bisher erläuterten Einzelworte im Zuſammenhange: „In Ihm (d. h. in der Idee, in dem Urbilde des Weltalls, welches der Sohn Gottes, der göttliche Logos, die abſolute Gottes-Vernunft und Weisheit gebildet hat,) iſt das Weltall geſchaffen worden." Das Univerſum correſpondirt dem von der göttlichen Vernunft entworfenen Muſterbilde des Univerſums (um menſchlich zu ſprechen). Das Weltall iſt nicht ohne Beziehung zu dem Sohne Gottes aus dem Nichts ins Daſein gerufen. Indem Paulus dieſem tiefſinnigen Gedanken ein ὅτι (nam) voraufſtellt, ſo erweiſet er durch denſelben den im zweiten Hemiſtich des V. 15 enthaltenen Ausſpruch, der Sohn Gottes ſei erzeugt vor jeglichem Geſchöpf. Wie hätte der Sohn bei der Weltcreation wirkſam ſein können, wenn er nicht vor derſelben d. h. von Ewigkeit, Exiſtenz gehabt hätte? Wenn Junker äußert: Jeſus „habe bloß von ſich behauptet, ſtets in einem Zuſtande der Herrlichkeit und Beſeligung (ἐν δόξᾳ) bei Gott geweſen zu ſein:" ſo ſteht dieſes mit der in V. 16 ausgeſprochenen Idee des Paulus wahrlich nicht in Conflict.

τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Lachmanns Edition läßt das τὰ aus. Allerdings ſpricht die Vulgt. und Ital., Origenes, **D a prim. man., E, F, G, 17, 52** für dieſe Omiſſion, und es würde demnach von allen denjenigen Dingen, die im Himmel befindlich ſind, z. B. den höheren Geiſtern die Rede ſein. Allein der Umſtand, daß in I Col. 20, I Ephſ. 10 vor dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς ein τὰ ſteht, während in beiden Stellen auch ein τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ſteht, wie in I Col. 16, und der Verdacht, daß ein Librarius, welcher das eine vor dem πάντα in I Col. 16 ſtehende τὰ für hinlänglich hielt, das zweite τὰ vor ἐν τοῖς οὐρανοῖς ausgelaſſen hat, verhindert uns, dieſes τὰ in I Col. 16 preiszugeben. Theophylact im Allgemeinen richtig: „**Quod ambiguum**

erat de rebus nempe caelestibus (daß ſie in dem Sohne geſchaffen ſind) **primum posuit: si igitur angeli per eum** (beſſer, weil genauer: **in eo**) **conditi sunt, quomodo sunt priores ipso?**“ Folglich erblickt der Kirchenvater in den Worten des Apoſtels eine Polemik gegen die Falſchlehrer, welche die **angelos** über Gebühr in der chriſtlichen Theocratie erhoben. Wir halten nach II Col. 18 dieſe Beziehung für angemeſſen! Inſofern *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* wenigſtens auch die Engel bezeichnet, ſteht es in näherem Verhältniſſe zu dem *τὰ ἀόρατα*, womit gleichfalls auch die Engel, die ja nicht geſehen werden können, angedeutet werden, während die Partikeln *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* und *τὰ ὁρατὰ* begreiflicher Weiſe ſich einander nahe ſtehen. Eine Diſtribution von *ἀοράτοις* findet ſich in den Worten:

εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. Dafür daß *εἴτε εἴτε* = **sive sive** iſt, ſprechen I Cor. 8, 5; Cap. 15, 11. Die abſtracten Subſtantiven ſind als Concreta zu begreifen, wie der Nexus mit *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη* (ſofern dieſes in dem Sinne des Geſchaffenwerdens genommen iſt,) *τὰ πάντα* zeigt. Junker referirt: „Viele älteren Interpreten bezogen dieſe Worte bis *ἐξουσίαι* nach dem Beiſpiele der K. V. auf die in gewiſſe Claſſen und Ordnungen eingetheilten Engel (Dämonen) und fanden hier eine Anſpülung (**sic!**) auf die jüdiſche Dämonologie, wonach die Engel (mit ihren beſonderen Namen und Geſchäfften [1]) und in ihren beſtimmten Claſſen und Ordnungen) zu verſtehen wären.“ Wir bemerken, daß auch neuere Gottesgelehrte, von richtigen exegetiſchem Gefühle geleitet, die

---

1) Schleierm. äußert S. 509: um (eine Lehrweiſe des Apoſtels) zu behaupten, (die den Engeln eine Geſchäfftsführung in dem Reiche Gottes zuſchräbe,) müßte man wohl erſt dem Br. an die Ebräer alle Verwandtſchaft mit der pauliniſchen Schule abſprechen.“ Wir können die Nothwendigkeit davon nicht einſehen. Wohl können (nach Ebr. I, 4 — 14) gewiſſe Engel *διάκονοι* des Sohnes Gottes und der Gläubigen ſein, und doch zugleich ein gewiſſes Regiment (*ἀρχὴν κ. ἐξουσίαν*) über andere Geiſtweſen (I Col. 16) beſitzen. Und wohl kann derjenige, der da behauptet: „der Sohn ſei höher und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel“ (wie der Br. an die Ebr. ſagt,) auch den Satz: „durch den Sohn und zu dem Sohn ſeien die Engel geſchaffen worden,“ (I Col. 16) adoptiren, weil der letztere Satz den Grund des erſtern enthält; denn der Bildner iſt immer vorzüglicher als das von ihm Gebildete.

fraglichen Terminos von Engeln begriffen haben, ſo ſagt Michaelis als Paraphraſt: „alle Obrigkeiten der Engel, man mag ſie Könige oder Herren oder Fürſten oder Befehlshaber nennen,“ vgl. noch Flatt u. a. Freilich nennt Junker dieſe Erklärung „eine höchſt unwahrſcheinliche und gezwungene;“ allein das Natürliche dieſer Auslegung in philologiſcher Hinſicht erhellt daraus, daß Phavorinus θρόνοι erörtert mit δυνάμεις ἅγιαι, ἀχώριστοι Θεοῦ, und daß die Worte κυριότης[1]) ἀρχή, ἐξουσία auch in I Epheſ. 21 (vgl. damit III Ephſ. 10,) höhere Weſen=Claſſen ausdrücken. Das Wahrſcheinliche dieſer Interpretation leuchtet aus den Umſtänden temporeller Art, unter welchen die Epiſtel an die Coloſſ. concipirt iſt hervor. Nach II Col. 18 haben die Falſchapoſtel die Engel adorirt (aus welchen vermuthlichen Gründen? ſ. den excurs. II meiner Isagoge), mithin den Engeln einen Platz im Reiche Gottes neben Chriſto, vielleicht ſogar über den Gottesſohn vindicirt. Nun urgirt der Apoſtel das Hervorgebrachtſein der Engelclaſſen in dem Sohne,[2]) zum Beweiſe, daß die Engel inferiörer ſeien als der Sohn, und daß die Gläubigen, die in das Reich Gottes verſetzt ſeien (I Col. 13), keineswegs nöthig haben, den Sohn Gottes in dieſem Reiche hinter die Engel zurückzuſetzen[3]) und ſich mit ihrer religiöſen Verehrung an die En=

---

1) Dem Phavorin zufolge ſind κυριότητες δυνάμεις ἅγιαι, λειτουργικαὶ κυρίου! Warum ſollte nicht auch den Ordnungen der αἰῶνες, auf welche die Speculationen der Gnoſtiker ſich häufig bezogen, ein wahres Moment zu Grunde liegen?

2) Schleierm. äußert S. 507 der Stud. ꝛc.; daß „von der Entſtehung (dieſer geiſtigen Weſen) weder die Schöpfungsgeſchichte etwas melde, noch ſonſt in altteſtament. Schriften etwas überliefert ſei.“ Indeſſen da die Engel in den Himmel gehören, ſo dürfte, indem es I Geneſ. 1 heißt: „Gott habe den Himmel erſchaffen,“ möglicher Weiſe implicite zugleich von der Engelſchöpfung die Rede ſein. Wie? wenn dieſes in IX Nehem. 6 diserte der Fall wäre, weil der hebr. Terminus „Himmelheer“ (vgl. II Luc. 13) auch Engel bedeutet? Geſetzt aber, daß von der Entſtehung der Engel im Alten Teſtam. nichts gemeldet würde: ſo ſollte doch das bei Schleierm., der dem erſten Theile ſeiner Dogmatik nach das Judenthum dem Heidenthum in Beziehung auf das Chriſtenthum gleich ſtellt, gar nichts ausmachen..

3) Dies zur Erwiederung auf die Aeußerung Schleiermachers S. 509: „unſre Erklärung bringe uns in die größte Verlegenheit mit dem Zuſammenhange; denn was habe doch die Erſchaffung der Engel durch den nun Chriſto einwohnenden λόγος mit unſerm Verſetztſeyn in das Reich des Sohnes zu

gel¹) zu wenden. Beza zu dem εἴτε θρόνοι κ. τ. λ. vortrefflich: „invisibilia-exornat iis nominibus, quibus summa quaeque inter homines significantur: minime id quidem, ut — de rebus, quae nec novimus, nec scire expedit, curiose garriamus“ (vgl. den Calvin ad h. l.); „sed ut ex spirituum praestantissimorum collatione intelligamus, quam infinita sit Christi praestantia, in quo solo nos, praeteritis etiam angelis, quantumvis eminentem potestatem a Deo acceperint, acquiescamus.“ Ob der Apoſtel dieſe Ordnungen der Engel damals im Geiſte geſchauet habe, als er (nach II Cor. 12, 2) ἕως τρίτου οὐρανοῦ im Geiſte entzückt war, — das iſt die Anſicht des berühmten Gregor hom. VIII in expos. Ezechiel., — laſſen wir billig dahingeſtellt ſein, zumal da dem Paulus (nach I Glt. 12) die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ zu Theil geworden iſt, deren materielles Ingredienz die genetiſche Beziehung, worin die Engel zu dem Sohne ſtehen, auch geweſen ſein kann. Paulus erklärt ausdrücklich I Glt. 12: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό“ (i. e. εὐαγγέλιον nach V. 11.)

τὰ πάντα. Eſte gut: „Hic jam omnia simul comprehendit, ne quis ullam fingat exceptionem.“

δι᾽ αὐτοῦ. Man wolle nicht annehmen, daß der Sohn Gottes hiemit als merum instrumentum oder minister bei dem Schöpfungsacte, wie Arius den Sohn ſich dachte, charakteriſirt werde, denn andere Stellen: I Corinth. 1, 9; II Hbr. 10 docu-

---

thun?“ Schon die Gliederkette, die alle geſchaffene Weſen umſchlingt, vermittelt ein gewiſſes Verhältniß zwiſchen Engeln und Menſchen, welches nur in Coloſſen unrecht gefaßt war.

1) Schleierm. fragt S. 513, 514: „Was denn die Leſer des Apoſtels dabei (d. i. bei den Ausdrücken θρόνοι, κυριοτήτ. κ. τ. λ. als Bezeichnungen für verſchiedene Stufen übermenſchlichen Daſeins) gedacht haben?“ Wir meinen, das, was jeder unbefangene Interpret dabei denkt: Engel! Denn nach II, 18 wußten ſie von τοῖς ἀγγέλοις und, indem Paulus dort hinzufügt ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, ſo iſt wahrſcheinlich, daß Coloſſer, wenigſtens coloſſiſche Falſchlehrer „zu luftigen Speculationen geneigt geweſen ſind, wohl gar eine Theorie überirrdiſcher Geiſter“ gehabt haben, ſ. d. φιλοσοφία II Col. 8. Paulus bedient ſich der Termini θρόνοι, κυριότ. κ. τ. λ., um eine Idee auszuſprechen, durch welche „eine ſeiner würdige Wirkung, eine belehrende und reinigende,“ in der That hervorgebracht werden ſollte.

mentiren, daß auch der Begriff des facere, agere dem διὰ in einem gewiſſen Zuſammenhange inhärirt. „Das Alles iſt (von Gott) durch ihn (den Sohn) erſchaffen“ (d. h. dergeſtalt, daß der Sohn, die allmächtige Gottes-Vernunft und Weisheit, den großartigen Schöpfungsact geleitet hat). Cornelius a Lapide richtig: „**Filio, quia a Patre procedit, tribuitur operatio quasi medians, quam significat praepositio per.**“ Ferner liegt im διὰ nicht nothwendig ein Subordinations-Begriff; denn kann nicht Jemand vermittelſt einer ihm an Würde gleichſtehenden Perſon für eine dritte Perſon (oder auch für eine Sache) etwas bewirken? Hiebei verſteht es ſich natürlich von ſelbſt, daß der Sohn, von Seiten ſeiner Menſchennatur betrachtet, inferiörer als die väterliche Gottheit iſt. Mit unſerer Faſſung des δι᾽ αὐτοῦ harmonirt das

καὶ εἰς αὐτὸν ſehr gut. Holzhauſen: „Die ganze vernünftige Schöpfung hat ihr Sein nicht in ſich; ſondern ſie ſteht in dieſer Hinſicht in einer nothwendigen Beziehung zu Gottes Sohn, durch deſſen Gemeinſchaft ihr wahres und ewiges Sein bedingt iſt.“ Der göttinger Gelehrte ſcheint das εἰς αὐτ. ἔκτισται dahin zu deuten, daß die ganze vernünftige Schöpfung rückſichtlich ihrer Forterxiſtenz von dem Gottesſohne abhängig ſei. Doch iſt wohl um ſo weniger dieſe Idee hier ſtatthaft, als erſt im V. 17 von dem in dem Sohne Erhaltenwerden die Rede iſt. Die von Holzhauſen allegirte Stelle Röm. XI, 36 dürfte eher darauf führen, zu exegeſiren: „Und zu ihm, zu ſeiner Verherrlichung iſt das Weltall hervorgebracht.“ Für dieſe Faſſung, bei welcher der Begriff respectus immer zu Grunde liegt, läßt ſich noch 1 Cor. 8, 6 anführen. Zwar bemerkt Bähr: „es greife dieſe Erklärung vor, ſie ſuche in εἰς αὐτὸν, was P. erſt — mit dem Satze ausſpreche ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.“ Inzwiſchen iſt dieſes nicht der Fall; denn V. 16 beſagt, daß „das Weltganze zu ſeiner Ehre geſchaffen iſt (das vernünftige Weltganze, Engel und Menſchen, iſt Behufs der ethiſch-religiöſen Anbetung des Sohnes hervorgebracht,), und die Stelle im V. 18 dagegen: „daß der Sohn in allen Beziehungen vor den Menſchen den Primat haben ſolle;“ ſie bezeichnen alſo ſchon verſchiedene Satzſubjecte. Außerdem läßt ſich ſagen, daß das Weltganze doch bei weitem mehr in ſich begreift, als die Menſchen! Tref-

ſend Calvin zu I Col. 16: „**Filium Dei in celsissima honoris sede collocat, ut cogat in ordinem omnes creaturas in coelo ac terra.**“ Nun würde unklug ſein, anzunehmen, das Univerſum ſei zur Ehre einer Creatur in das Daſein gerufen: mithin muß der weiſe Apoſtel nach den letzten Worten des V. 16 überzeugt geweſen ſein: der Sohn Gottes ſei ungeſchaffen, und dieſes ſtimmt mit unſerer Erklärung des *πρωτότοκος πάσης κτίσ.* in V. 15 ſehr ſchön überein.

Ziemlich originell, aber wenig begründet iſt die Exegeſe dieſes V., welche Schleiermacher proponirt hat. Er verſteht *τὰ πάντα* von „allen auf das menſchliche Geſchlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen,“ welche in dem Sohne Gottes begründet ſeien“ (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη*), „inſofern als die Erlöſung durch Chriſtum, und man könne eben ſo richtig ſagen, Er ſelbſt der Schlüſſel ſei für alle dieſe Einrichtungen!“ Schon dieſe Deutung des *τὰ πάντα* ſcheint zu eng, und die Expoſition des *κτίζειν* mit „begründen“ wenigſtens nicht abſolut nothwendig, weil das Verbum ſo häufig iſt = **creare!** Sodann nimmt Schleierm. *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von „allem, was zum Himmelreiche gehört,“ ohne beweiſen zu können, daß *οὐρανοὶ* irgendwo identiſch ſei mit *βασιλεία τῶν οὐρανῶν;* und *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* von „allem, was zu irdiſchen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuſtänden gehört,“ in welcher Faſſung das Beſchränkende auch nicht zu verkennen iſt, denn *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* befaßt im Allgemeinen **ea, quae in terra sunt,** wenn auch das **terrestre** nicht zu den Reichen der Menſchen gehört. Es verräth Willkühr, wenn Schleierm. „den Gegenſatz *τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα* (das ſichtbar materielle und das unſichtbare z. B. die Willensbewegung, die That!“) bloß „auf das letzte Glied,“ d. i. das *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* bezogen wiſſen will, als ſage der Apoſtel nur: „daß und wie auch die irdiſchen Verhältniſſe der Menſchen auf Chriſtum ſich beziehen;“ denn *τὰ ἀόρατα* ſpielt vielmehr auf *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* d. h. Himmliſches hin! Indem Schleierm. das *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι* begreift von „der öffentlichen Macht in ihren verſchiedenen Abſtufungen:“ ſo iſt das eine bloße Auffriſchung der modernen und doch bereits veralteten Interpretation, nach welcher unter jenen pauliniſchen Redensarten verſchiedene obrigkeitliche Perſonen, die

eine verſchiedene Gewalt beſitzen, verſtanden ſind. Eine in ſich mattherzige Expoſition, die bereits pg. 296, 297 der Isagoge widerlegt iſt.[1]) Das τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται gibt Schleierm: „Alles — fängt damit an, durch ihn vermittelt zu ſeyn, indem es anders würde eingerichtet worden ſeyn, wenn er nicht, als die Zeit erfüllet war, hätte eintreten ſollen, und alles endet damit, für ihn zu ſeyn, auf dieſe oder jene Weiſe ſein Reich zu fördern.“ Wir geſtehen, daß wir nicht begreifen, wie die Begriffe des Anfanges und des Endes in demſelbigen ἔκτισται enthalten ſein können. Dies ſcheint uns an eine **contradictio in adjecto** zu grenzen! Ein rein hermeneutiſches Intereſſe zwingt uns, dieſe geſammte Enarration von der Hand zu weiſen. Schleierm. fällt hinſichtlich der Auslegung, welche unſere Stelle „von einem Antheil Chriſti an der Schöpfung im eigentlichen Sinne“ nimmt, S. 507 der theolog. Stud. das harte Urtheil: „Wo jener Saame der Entdeckungsſucht in dieſen (den) Boden der Rathloſigkeit fällt, da pflegt hermeneutiſches Unkraut reichlich aufzugehen!“ Mancher orthodoxe Polemiker könnte verſucht werden, dieſes Urtheil auf die Exegeſe des ſonſt ſo ingeniöſen berliner Theologen zu retorquiren!

V. 17.

Da mit der Hervorbringung des Alls durch den Sohn die Präexiſtenz deſſelben genau zuſammenhängt: ſo berührt Paulus itzt dieſelbe. Im εἶναι liegt die Fülle des Seins, der Geſammtbegriff deſſelben ſ. **XI** Apocl. 17; **IV**, 8. Theodoret (welchem Theophyl. beipflichtet,) recht treffend: „οὐκ εἶπεν αὐτὸς ἐγένετο πρὸ πάντων, ἀλλ' αὐτὸς (derſelbe, von welchem in V. 15 und 16 die Rede geweſen iſt,) ἔστι πρὸ πάντων.“

„Daß πρὸ πάντων, wie anderwärts vom Vorzug zu verſtehen ſei, das ergibt ſich“ (wie Schleiermach. behauptet,) „ſchon aus der Parallele dieſes Satzes mit dem Satze καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος,“ ſ. S. 510 der Stud. Allein ge-

1) Obrigkeitliche Perſonen haben Fleiſch und Blut; doch ſetzt Paulus Epheſ. VI, 12 τὰς ἀρχὰς und τὰς ἐξουσίας in ein antithetiſches Verhältniß zu αἷμα καὶ σάρκα. Ein Beweis, daß dort ἀρχ. καὶ ἐξουσ. nicht obrigkeitliche Perſonen bezeichnen kann, ſondern höhere Gewalten, die nicht Fleiſch und Blut haben.

ſetzt: es findet zwiſchen I Col. 15 — 17 und V. 18 — 20 eine Parallele Statt: ſo braucht doch nicht jegliches Wort des erſten Abſchnittes eines und daſſelbe zu beſagen mit jeglichem Worte des letzteren Abſchnittes; denn in dieſem Falle hätte der Apoſtel füglich den einen von beiden Abſchnitten ganz weglaſſen können. Dazu kommt, daß da das *πρωτ.* im *πρωτότοκος* V. 15 in eigentlicher Beziehung gefaßt iſt, die Concinnität es erfordert, auch das *πρὸ* vor *πάντων* in dieſer Beziehung zu deuten: (der Sohn Gottes) „iſt vor allen" (Dingen) d. h. *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (ein in I Ephſ. 4 vorkommender Terminus,) während Aeſchines hat: „*πρὸ γενετῆς.*" Chryſoſtomus mit vollem Rechte: „*τοῦτο τῷ Θεῷ ἁρμόζον.*"

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Dies begreift Schleierm. von dem „Feſtwerden, ſich Conſolidiren der (irdiſchen) Verhältniſſe und Einrichtungen" (in Chriſto). Indeſſen da *συνίστημι* beſagt: ich bringe zum Stehen, ſo iſt *συνέστηκε*: es beſteht. Auch Riemer im 2. Theile ſeines griech. Wörterbuches s. v. *συνιστάνω*: „Im Medio und den gedachten Temporibus (d. i. Perf., Plusquamperf. und Aor. 2) bedeutet es: Conſiſtenz — Beſtand haben; überhaupt beſtehn, — als *τὰ πράγματα συνίσταται* der Staat beſteht." Für dieſe Auffaſſung läßt ſich folgende Stelle (aus der franc. Edition der Werke Platons, S. 703) aufführen: es werde ein Betrachter der Geſtirne und des Himmels glauben: „*ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ.*" Schleierm. allegirt aus Herodian I, 9 folgendes: „*θαῤῥῶν τῇ τοῦ πατρὸς ὡς ἔτι συνεστώσῃ δυνάμει,*" und entdeckt hierin den Sinn: „als ob ſie (näml. die *δύναμις*) noch nicht zerſtreut und auseinander gegangen wäre, ſondern noch alle ihre Beſtandtheile feſt zuſammenhalte;" allein iſt nicht der Begriff des Beſtehens, der Fortdauer des Seins ſelbſt in dieſem Sinne enthalten? Nun exponirt Eſte das Ganze: „**Omnia per eum** (für dieſe Deutung des *ἐν* ſind Eraſmus, Beza, Batabl., Roſenm., Flatt, Uſteri S. 315 der Entwickelung ꝛc.) **consistunt. — Quod et ipsum Deo proprium est, non minus, quam per ipsum omnia creata esse; nam conservatio non aliud est quam creatio quaedam continuata**" (das letzte iſt eine ſchon bei Scholaſtikern vorkommende Idee). Aber es iſt kein triftiges Argument vorhanden,

die Urbedeutung der Präpoſition, die ſelbſt in IV Ap. Gſch. 9, **XVII**, 28 und **IX** Mtth. 34 noch ſtatthaft iſt, hier aufzuopfern: „Das All hat in Ihm ſeinen Beſtand,“ d. h. es dauert in der Verbindung mit dem Sohne, in der Kraft des Sohnes, unter den Influenzen, die von dem göttlichen *λόγος* auf das All ausgehen, fort [1]). Simplicius ſpricht das tiefe Wort aus, (obwohl natürlich nicht in Relation auf den Sohn Gottes): „*ἐν τῇ μιᾷ ἀγαθότητι αἱ πολλαὶ ἀγαθότητες ἐνιδρύνονται,*“ nachdem er zuvor geſagt: „*περὶ τὴν μίαν ἀρχὴν αἱ πολλαὶ ἀρχαὶ πληθύνονται,*“ nur daß die *πολλαὶ ἀρχαὶ* nicht von gleicher Dignität mit der erſtgenannten *ἀρχὴ* ſind.

Noch iſt ein, unſere Geſammterläuterung des V. 17 betreffender Einwand Schleiermachers zu berückſichtigen. Wir bekennen allerdings, zu denjenigen zu gehören, die da behaupten, daß (um Schleiermachers S. 512 der Stud. befindliche Worte zu gebrauchen) „jene vier himmliſchen Ordnungen (d. h. die *θρόνοι, κυριότ. κ. τ. λ.*) nur ein Theil des *τὰ πάντα* ſind, daß ſie ganz dem Himmel und dem Unſichtbaren zugehören, jenes (d. i. *τὰ πάντα*) aber noch das ſichtbare himmliſche und das geſammte irdiſche umfaſſe.“ Nun äußert Schleierm.: „Wenn wir dies hier finden wollen: ſo ſehe ich nicht ein, wie wir unſere kirchliche Lehre noch auseinander halten wollen von der Lehre des neuen Jeruſalems und unſre ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem ſie alle ihre Gebete an Chriſtum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umſtände, die in das Leben der Menſchen eingreifen, auf ſeine Regierung zurückführen, den Gott, als deſſen Ebenbild Chriſtus dargeſtellt wird, ganz in den Hintergrund ſtellen.“ Allein Schleierm. läßt bei dieſer Inſtanz die **analogia Scripturae sacrae** ganz außer Acht! Dem Paulus zufolge iſt der Gott, deſſen Ebenbild Chriſtus iſt, das Urprincip von Allem, wie das *ἐξ οὗ τὰ πάντα* in I Corinth. 8, 6 lehrt. Soll I Col. 17 hiemit in Harmonie bleiben: ſo iſt dieſe Stelle dergeſtalt zu begreifen, daß das All von Gott in

---

1) Einfach Theophylact: „**omnia in ipso feruntur moventurque.**“ Complicirter, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit Theodoret: „*προμηθεῖτει* (**procurat**), *ὧν ἐποίησε καὶ κυβερνᾷ τὴν κτίσιν, καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἕστηκε.*“

Gemeinſchaft mit ſeinem λόγος erhalten wird. Daß das All im Zuſammenhange mit dem λόγος ſeinen Beſtand hat, ſetzt voraus, daß der Urgrund dieſes Beſtehens Gott iſt. Der λόγος iſt auch in dieſer Hinſicht das Vermittelnde zwiſchen dem All und Gott! Der bibliſche Chriſt darf nur ſo zu Chriſto beten, daß er ſeine Gebete an den in Chriſto erſchienenen Gott richtet, und nur ſo Weltbegebenheiten und Umſtände des Menſchenlebens auf Chriſti Regierung zurückführen, daß er Gott für den **primus motor** derſelben anſieht! Sonach werden Paulinismus und Schwedenborgianismus ſattſam auseinander gehalten!

V. 18 [1]).

Da Paulus die Partikeln ἐν αὐτῷ und καὶ αὐτὸς in V. 16 und 17 bereits gebraucht hat: ſo gewinnt ſeine Rede, indem er in V. 18 nochmals ein καὶ αὐτὸς ſetzt, an Emphaſe. Wir können demnach diejenige Angabe des Zuſammenhangs nur beifallswerth finden, welche Holzhauſen proponirt: „Gottes Sohn, welcher vor Allem iſt, welcher zuerſt von dem Vater das Sein empfing, um es der Creatur mitzutheilen, und in welchem Alles fortdauert, alle Geſchöpfe den Grund ihres ewigen Lebens haben, derſelbe iſt auch das Haupt des Leibes, der Kirche.“ Indeſſen iſt hiebei anzumerken, daß der Sohn der ſecondäre (der Vater der primäre) Grund des creatürlichen Lebens iſt, und daß bloß den rationalen Creaturen eine Ewigkeit des Lebens vindicirt werden kann.

ἔστι κεφαλὴ muß nach Schleiermachers (S. 510) ausgeſprochener Behauptung „ſich zu ἔστι πρὸ πάντων gerade ſo verhalten, wie συνέστηκε zu ἔκτισται.“ Dieſe Behauptung iſt allein wahr in dem Sinne, in welchem ſie Schleierm. wohl nicht ausgeſprochen hat, d. h. wie συνέστηκε und ἔκτισται von einander differiren (inwiefern jenes auf die Conſiſtenz, dieſes auf das Geſchaffenſein ſich bezieht), ſo differiren ἔστι κεφαλὴ und ἔστι πρὸ πάντων, (denn jenes bezieht ſich auf die Menſchennatur des Sohnes, die zur Belohnung für den von ihrer Seite dem himmliſchen Vater geleiſteten Gehorſam die Oberherrſchaft über

1) Vgl. rückſichtlich der Pericope V. 18 — 23 meine **Symbolas biblicas caet.**

die Kirche empfing ſ. II Phlpp. 5, 7 — 11, und dieſes betrifft die göttliche Natur des Sohnes).

τῆς ἐκκλησίας. Schleierm. verſteht darunter nach dem Vorgange des Chryſoſt.: „das menſchliche Geſchlecht, welches unter Vermittelung Chriſti zur Kirche gehörte.“ Doch weil zur Zeit der Conception dieſes Br. bei weitem nicht das geſammte Menſchengeſchlecht dazu gehörte: ſo iſt dieſe Deutung nur limitative wahr, d. h. wenn ſie von einem Theile des Geſchlechts genommen wird. Wir denken bei dem Terminus τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, „des Kirchenkörpers,“ an die Verſammlung, oder Gemeinde der an die Meſſianität Jeſu Glaubenden, ſofern dieſe Gemeinde eine Corporation bildet. Schleiermachers Aeußerung über die kirchliche Gemeinſchaft (S. 523): „durch ſie werde alles andere in ſeinem wahren Werthe fixirt, ſie bedinge die Vollendung des menſchlichen Geiſtes,“ enthält ein wahres Moment, liegt jedoch in den apoſtoliſchen Worten nicht! Der Sohn Gottes aber „iſt das Haupt des Kirchenkörpers,“ indem er ſeine Gemeinde vermittelſt ſeiner, auch von den beſtellten Lehrern des Evangelii gepredigten (Ephſ. IV, 11) Lehre leitet, und, wenn ſich die Gemeinde von dem Sohne leiten läßt, ſie gegen ihre (zahlreichen) Widerſacher in Schutz nimmt (I Joh. 4, 4), für ſie Sorge trägt ꝛc., wie er denn ſeiner Gemeinde (kraft ſeines Geiſtes) immer gegenwärtig iſt (XXVIII Mtth. 20). In der unſichtbaren Herrſchaft des Sohnes iſt ſeine Herrlichkeit (δόξα) enthalten. Daß Paulus jene urgirt, veranlaßt zu der Conjectur, daß die Falſchapoſtel Coloſſens den ἀγγέλοις zu Liebe jenes Regiment des Sohnes in Abrede geſtellet haben (vgl. II Col. 19).

ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ſchließt ſich in dem ὅς ſo eng an das καὶ αὐτὸς an, daß man nicht ſagen darf, es beginne erſt in dem ὅς ἐστιν ἀρχὴ κ. τ. λ. eine Parallele mit dem ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ in V. 15 ff. Schleiermacher ſcheint das ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος als Ein Glied zu nehmen, indem er S. 534 äußert: „daß Chriſtus der Erſtling von den Todten iſt.“ Außerdem ſagt er S. 523: „hier ſcheint die Sache — ſo zu liegen, daß, wenn man Beides zuſammennimmt, wir doch daſſelbe würden verſtanden haben, ſo wohl wenn Paulus nur geſchrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τ. νεκρῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ſtände,

und daß alsdann eines von beiden überflüſſig erſcheint, und zwar auch inſofern als in jedem von beiden ſchon die Vorausſetzung liegt, daß auch Andere dem, der der Anfang iſt oder der Erſtgeborne, nachfolgen ſollen." Allein der Sinn des ἀρχὴ und die Bedeutung des πρωτότοκος (Anfang und erſtgezeugt) ſind von der Beſchaffenheit, daß ſich das πρωτότοκος unmöglich als ein zum ἀρχὴ gehöriges Adjectiv vernünftiger Weiſe anſehen läßt. Die Thatſache, daß die Pluralität der Exegeten zwei Glieder in den Worten des Paulus wahrgenommen hat [1]), erklärt ſich nur daraus, daß ſie das Unnatürliche der von Schleierm. gewählten Conſtruction in dunklem oder klarem Bewußtſein gehabt haben. Das ſchleiermacherſche Verfahren rührt wohl daher, daß derſelbe einen ſtrengen Gliederparallelismus hier wahrnehmen zu müſſen glaubte: nämlich zwiſchen ἀρχὴ πρωτότοκος und dem εἰκὼν πρωτότοκος in V. 15, ohne daß ſich die Strenge des Parallelismus erweislich machen läßt. Die Sache verhält ſich augenfällig vielmehr ſo: Den dem Paulus entſchlüpften dunkeln Ausdruck: „welcher (der Sohn) iſt der Anfang [2])," ſucht der Apoſtel in ein helleres Licht zu ſetzen mittelſt des zweiten Wortgliedes: (ich meine) „der Erſtgezeugte von den Todten." Wirklich ſtehen ἀρχὴ und πρωτότοκος, wenn ſie ſich auch nicht wie Subſtantiv und Adjectiv mit einander einigen laſſen, in einem gewiſſen nähern (bloß ſubſtantiviſchen Verhältniſſe); denn in der LXX ſind XI Daniel 41 iſt ἀρχὴ υἱῶν ἀμμών das Principium, die Erſtgezeugten unter den Kindern Ammon, und umgekehrt wird Geneſ. XLIX, 3 Ruben von Jacob zuerſt πρωτότοκός μου (mein Erſtgezeugter!), nachher ἀρχὴ τέκνων μου geheißen (vgl. auch Deuter. XXI, 7). Urgiren wir das im πρωτότοκος liegende bildliche Moment: ſo müſſen wir zunächſt feſthalten, daß die Erde den Stoff zu den Menſchenkörpern liefert und inſofern ihre Mutter iſt, (wie auch die Erde die in Staub ſich reſolvirenden Menſchenkörper wieder in ſich, gleichſam in ihren Leib, aufnimmt). Der Sohn Gottes war (was ſeinen Körper anbelangt,) zuerſt aus den Todten erzeugt, d. h. zuerſt aus

1) Suicer ſagt freilich: princeps primogenitus, Aretius principium primogenitum, ſie erblicken alſo h. l. nur Ein Glied.

2) ἀρχὴ iſt an ſich nicht: „Erſtling,' ἀπαρχὴ, wie Schleiermacher überſetzt.

der Maſſe der Verſtorbenen von der Erde dem Leben reſtituirt worden [1]). Iſt aber nicht Paulus hier im Irrthume, da vor dem Sohne Gottes die Körper anderer Todten noch auf Erden gleichſam neu gezeugt, d. h. erweckt ſind? Nein! Denn die Körper der Letzteren ſind zu einem ſolchen creatürlichen Daſeyn wieder erweckt, das der Herrſchaft des Todes abermals unterlegen; der Sohn Gottes dagegen iſt nach Röm. VI, 9 ein zu einem unſterblichen Daſeyn *ἐγερθεὶς* [2]). Zwar äußert der Cenſor meiner Symbolae caet. in Nr. 12 des Neuen Allgem. Repert. (2 B., 6 St., S. 402 — 404), „Paulus ſage hier (I Col. 18) kein Wort von der *ζωὴ αἰώνιος*, und es ſei nicht erlaubt, eine ſolche Beſchränkung hinzuzudenken. Allein jeder Schriftſteller iſt aus ſich, d. i. aus der Totalität ſeiner Geiſtesproducte, zu erklären. Da nun der Apoſtel in VI Röm. 9 von Chriſto lehrt: *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκ ἀποθνήσκει*: ſo iſt es nicht nur erlaubt, ſondern ſogar Pflicht, die Stelle I Col. 18 mit Beziehung auf VI Röm. 9 zu erklären, ihren Sinn durch VI Röm. 9 gehörig zu ergänzen. Die Gerechtigkeit, die man Profan-Autoren zukommen läßt, ſollte man auch den heiligen Autoren willig gewähren!

ἵνα gibt Holzhauſen nach Junker und Flatt mit „ſo daß.“ Bähr: „**hinc sequitur, ut.**“ Allein die dem Worte eigenthümliche Bedeutung „damit,“ welche urſprünglicher iſt, als jene, iſt hier ganz angemeſſen, mithin wäre es willkührlich, wenn man ſie fahren ließe. Indem Schleierm. S. 502 erklärt, daß die Worte *εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα* ganz daſſelbe beſagen wollten, was unſer Einſchub *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*: ſo dürfte auch Schleierm. *ἵνα* **de consilio** begriffen haben.

γένηται könnte man auch nach Flatts Anſicht überſetzen: **ut appareret, eum esse omnium principem.** Aber wozu? Es iſt ja ſehr paſſend, falls man *γένηται*, wie gewöhnlich,

---

1) Nach Gerhard, Balthaſar Bebelius: „durch eigne Kraft“; richtig dagegen nach Paulus (Röm. VI, 4) *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*.

2) Daß Chriſtus zum Beſitze des ewigen Lebens wieder auferſtanden iſt, nennt Beza: „**novi saeculi, in quo filii Dei simus, initium,**“ was ein ſchöner, den Chriſtenherzen tröſtlicher, obſchon nicht in I Col. 18 ausgeſprochener Gedanke iſt.

überträgt durch fieret, evaderet, ſ. II Phlpp. 7; II Cor. 5, 21; I Cor. 4, 9.

ἐν πᾶσιν. Flatt, früher Beza, Heinr., interpretiren: „unter allen (Menſchen) — vor allen.“ Doch hätte Paulus dieſes ſagen gewollt: ſo würde er haben ſchreiben laſſen: πάντων, weil das allein wegen des Zuſammenhanges des ἐν πᾶσιν mit πρωτεύων das richtige Griechiſch ſein würde. Wird ἐν πᾶσι bei Claſſikern mit πρωτεύειν zuſammengereiht [1]): ſo iſt es: „in allen Stücken.“ Das πρωτεύων hat man nicht übel durch principalis (= primas partes obtinens,) gloſſirt. Der Sohn Gottes hatte, was ſeine menſchliche Natur anbelangt, in vielen Beziehungen, z. B. ſofern er ſündlos war und ſündlos geboren war, höhere Geiſtesgaben und Wunderkräfte beſaß, eigentliche Wunder verrichtete u. ſ. w., den Vorrang vor den übrigen Menſchen. Nur inwiefern er als ein am Kreuze Geſtorbener noch nicht auferweckt war, hatte er den Vorrang z. B. vor dem zum natürlichen Leben erſtandenen Jüngling von Nain und Lazarus, nicht. Nun iſt der Sohn durch die herrliche Macht des himmliſchen Vaters zu einem ewigen Leben von den Todten erweckt, damit er ſelbſt derjenige würde, der (nicht bloß in jenen vielen, ſondern) in allen Hinſichten den Primat hätte. Hatte nicht auch im hebräiſchen Volke der primogenitus den Primat in allen Beziehungen? Dieſer Expoſition zufolge beziehen wir die Worte ἵνα — πρωτεύων bloß auf das ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, weil dieſes zunächſt und immediate jenen Worten voraufgeht. Bähr behauptet hingegen ohne zwingende Gründe: „Man muß den Satz ἵνα — πρωτεύων als eine Schlußfolgerung alles V. 15—18 Geſagten anſehen!“ Vielmehr ſcheinen die Worte des V. 16 καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται die Schlußfolgerung aus demjenigen zu ſein, was in V. 15 und 16 voraufgegangen iſt.

V. 19.

ὅτι. Welche Relation dieſe Partikel nach Schleierm. habe, ergibt ſich aus folgender Aeußerung deſſelben: „Chriſtus iſt ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das πλήρωμα in ihm wohne“ (S. 527). Inzwiſchen iſt es gewagt, das ὅτι gerade den Worten ἀρχὴ πρωτότοκος anzuſchließen, die in der Mitte liegen zwiſchen dem καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ

---

1) vgl. Plutarch cp. 13 de educat. liberor.

σώμ. τῆς ἐκκλ. und dem ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτ. πρωτεύων. Die Beziehung, die Schleierm. gewählt, wird um ſo unſicherer, als ſich zwei andere nicht minder gute dem aufmerkſamen Beobachter der Stelle darbieten: Entweder ſteht das ὅτι in Relation zu dem αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλ. — τῆς ἐκκλησ., und dann gibt Paul. mit V. 19 den Grund an, warum der Sohn das leitende, ſchirmende, beſeligende Princip der Kirche ſein könne, die in dieſer niedern Weltordnung ſich allenthalben hin erſtreckt, ja zu welcher ſelbſt die reinen Geiſter, deren Aufenthaltsſtätte die höhere Weltordnung iſt, gehören (Ephſ. I, 10). Die Regierung und die Procura eines ſolchen Cötus ſupponirt nothwendig das Vorhandenſein einer göttlichen Weisheit, Macht u. ſ. w. in dem Sohne als dem Oberhaupte. Oder das ὅτι bezieht ſich auf das zunächſt voraufgeſtellte ἵνα γένηται — πρωτεύων, und der Inhalt des V. 19 lehrt: warum der Sohn in allen Beziehungen den Primat haben müſſe!

ἐν αὐτῷ. Der Apoſtel wählt das αὐτῷ ſtatt τῷ υἱῷ, weil ihm jenes im Vorhergehenden mehrmals gebrauchte Pronomen im Sinne liegt. Daß ἐν αὐτῷ in näherem Connex mit κατοικῆσαι ſich befindet, leidet nach II Col. 9, wo ἐν αὐτῷ und κατοικεῖ eng zuſammenſtehn, keinen Zweifel. Es wird in I, 19 des Effectes wegen mit an die Spitze des Satzes geſetzt [1]).

εὐδόκησε. Gegen Schleierm., der S. 526 ſagt, Gott ſei vom εὐδόκησε das Subject [2]), erklärt ſich Holzhauſen, indem ſeiner Meinung nach bei dem Verbo nur allein Chriſtus ergänzt werden kann. Inzwiſchen werden nicht die decreta der Gottheit in alle demjenigen, was die Verhältniſſe derſelben zur Menſchheit betrifft, auf den himmliſchen Vater im Neuen Teſt. zurückgeführt? Flehet nicht Paulus im V. 9 (vergl. mit V. 3) zu Ihm um der Coloſſer geiſtiges Heil immerdar? Stehet nicht der πατὴρ des

1) Eine mit unſerer Stellung des ἐν αὐτῷ faſt gleiche Stellung des ἐν αὐτῷ ſ. pg. 572 der annotatt. des Raphel aus Polybius.

2) Schleierm. äußert S. 526, „kein Ausleger habe den Weg eingeſchlagen, πλήρωμα für das Subject anzuſehen.“ Dieſe Behauptung iſt übereilt; denn nach Schmidts Anſicht war πλήρωμα Nominativ, und die Idee des Paul.: „es habe der ganzen Gottheit gefallen, in Chriſto zu wohnen“ (vgl. noch Chriſtoph Starke's synopsis bibliothecae exegeticae in Novum Test., Th. III, S. 270 in den Anmerk. zu V. 19).

V. 12, an welchen das *ὃς ἐῤῥύσατο* des V. 13 und das *καὶ μετέστησεν κ. τ. λ.* ibid. ſich anreihet, an der Spitze dieſer ganzen dogmatiſchen Entwickelungsreihe? Hat nicht der Apoſtel von V. 14 an den Sohn des **Vaters** charakteriſirt? Demnach hat Schleierm. mit vollem Rechte Gott als das Subject des *εὐδόκησε* angeſehen, wie bereits früherhin eine holländiſche, engliſche und die beauſobreſche (franzöſiſche) Verſion. *Εὐδοκεῖ* in dem Sinne von **bene placet alicui, volens capit aliquis consilium**, wird überdieß ſonſt dergeſtalt mit dem Nominativ verbunden[1]), daß ſich noch ein Infinitiv bei dem Verbo zeigt, ſ. I Glt. 15, 16 (*εὐδόκησεν ὁ Θεὸς-ἀποκαλύψαι*); I Thſſl. 3, 1; auch 2, 8; XV Röm. 26.

πᾶν τὸ πλήρωμα nimmt Schleierm. von „der Fülle der Heiden und der Geſammtheit Iſraels: es ſei Gottes Wohlgefallen geweſen, daß dieſe in Chriſto wohnen, und dieſes Wohnen ſei ein definitiver beharrlicher Zuſtand" (S. 529—531). Schleierm. führt zum Erweiſe dieſes Sinnes Röm. 11, 12 und 25 an und meint, daß unter allen pauliniſchen Stellen, worin das Wort vorkomme, keine der unſrigen dem ganzen Inhalte nach ſo nahe verwandt ſei, als jene. Nun muß freilich in XI Röm. 12 *πλήρωμα αὐτῶν*, da in V. 7 *Ἰσραὴλ* genannt iſt, die Fülle der Juden ſein, und in V. 12 das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* die Fülle der Heiden; allein in I Col. 19 ſteht weder ein *αὐτῶν* (= *Ἰουδαίων*) noch ein *ἐθνῶν* bei dem *πλήρωμα*. Nirgend iſt in dieſem Paſſus von den Juden **in specie** die Rede (ſelbſt Schleierm. deutet die Partikel *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* des V. 20 **nicht** von den Juden), nirgend von den Heiden **in specie**. Will man ſagen, daß die Worte *κ. μετέστησεν εἰς τ. βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τ. ἀγάπης αὐτ.* (V. 13) ſich auf die Verſetzung der ehemaligen Juden und Heiden überhaupt „in das Reich und unter die Herrſchaft des Sohnes beziehen:" ſo ſind doch dieſe Worte zu weit von V. 19 entfernt, als daß ſie zwingen könnten, *πλήρωμα* von Juden und Heiden zu nehmen. Wollte Paulus, daß beim *πλήρωμα* an beide von ſeinem Leſer gedacht würde, ſo würde er wahrſcheinlich eine nähere Beſtimmung dem Terminus beigefügt haben. Holzhauſen begreift ihn in einem weiteren Sinne: von der

1) In I Col. 19 würde es dem Geſagten zufolge *ὁ πατὴρ* ſein.

ganzen vernünftigen Schöpfung.“ [1]) Er bemerkt Behufs der Begründung: „πλήρωμα bedeute den Geſammtbegriff deſſen, wovon nun gerade die Rede ſei, und bezeichne hier ſ. v. a. V. 16 τὰ πάντα τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.“ Allein daß bloß die vernünftige Schöpfung durch dieſe Worte bezeichnet wird, iſt weder von Holzhauſen bewieſen, noch läßt es ſich beweiſen; denn es involvirt dieſer Satz augenfällig ein Plus! Geſetzt aber, daß die rationale Schöpfung allein in dem τὰ πάντα κ. τ. λ. ausgedrückt wäre, ſo müßte man, weil kurz vor V. 19 von der ἐκκλησία (V. 18) die Rede iſt, und weit entfernter V. 16 der rationalen Schöpfung Erwähnung gethan wäre, geneigter ſein, πλήρωμα, wie ſo viele Interpreten gethan, von der Kirche Chriſti zu faſſen, wenn nicht ſo bedeutende Momente gegen dieſe Exegeſe in die Schranken träten, ſ. pg. 13, 14 meiner **Symbolae biblicae**. Dieſe auf die Kirche hinzielende Expoſition des πληρωμα leuchtet noch durch bei Beauſobre, inwiefern er unter πᾶν τὸ πλήρωμα (mit welcher Redeweiſe Paulus auf das im Munde der Gnoſtiker verſirende Pleroma hinſehen ſoll,) „alle Engel und alle Heiligen“ verſteht, welche in Chriſto wohnen, d. i. „ſich ihm wieder verbinden und gleich Brüdern bei einander wohnen ſollen,“ ſ. Beauſobre's Vorrede zu dieſer Epiſtel. Doch geſetzt, daß das πλήρωμα im Munde der coloſſiſchen Falſchapoſtel geweſen iſt, kann Paul. nicht ſehr gut dieſen Terminus dergeſtalt ſich angeeignet haben, daß er einen Begriff, welcher tiefer war als der bis dahin in dem Terminus befindliche, zum Subſtrate deſſelben gemacht hat? Und obzwar von der Verbindung der Engel und geheiligten Menſchen zu Einer großen Gemeinde (= Kirche) im V. 20 gehandelt ſein dürfte, ſo nöthigt doch der Hinblick auf II

1) Holzhauſen glaubt: „V. 18 und 19 enthielten den Grund, welcher den Sohn Gottes beſtimmte, in den Zuſtand der gefallenen Kreaturen einzutreten (?), menſchliche Natur anzunehmen; es war ſeine unendliche Liebe, ſo viel ſelig zu machen als möglich, die ihn dazu bewog!“ Den Geſammtſinn des V. 19 faßt Holzhauſen ſo: „es ſei ſein (= Chriſti) liebevoller Sinn geweſen, daß die ganze vernünftige Welt in ihm wohne, in inniger Gemeinſchaft mit ihm fortdauern ſolle, ſo daß kein vernünftiges Weſen verloren ginge, ſondern alle der ewigen Seligkeit theilhaftig würden.“ Es klingt indeß immer wunderlich, daß (nach Schleierm.) „Heiden und Juden,“ (nach Holzhauſ.) die ganze vernünftige Schöpfung in Chriſto wohnen ſoll!

Col. 9, die Vergleichung von I, 19 mit II, 9, πλήρωμα nicht von Engeln und Menſchen, ſondern von der θεότης zu interpretiren. Es waltet nämlich ein eminentes Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen beiden Stellen ob: hie und dort leſen wir ein ὅτι, ein ἐν αὐτῷ, ein πᾶν τὸ πλήρωμα, auch das Verbum κατοικεῖν, nur daß dem πλήρωμα des II, 9 die Phraſe τῆς θεότητος beigefügt iſt, woraus gerade klar wird, an was der Apoſtel bei dem πλήρωμα der Stelle I, 19 von uns gedacht wiſſen wolle! Dazu kommt, daß er auch in I, 15—17 von göttlichen Attributen des Sohnes geſprochen hatte. Πλήρωμα beſagt eingeſtandenermaſſen die Fülle[1]), copia: ein Begriff, unter welchen wir den von Holzhauſen angeführten bekannten Ausdruck πλήρωμα τῆς γῆς[2]) (I Cor. 10, 26) ſehr wohl ſubſumiren können. Die geſammte Fülle der Gottheit iſt natürlicher Weiſe die geſammte Summa göttlicher Eigenſchaften, Vollkommenheiten[3]), und ſo fort

---

1) Auch Schleierm. überträgt S. 529 unſer πλήρωμα mit „Fülle.“ Das מְלֹא des Alten Teſt. wird in der Septuaginta z. B. 96 Pſl. 11; 24 Pſl. 1 mit πλήρωμα überſetzt.

2) Nach Holzhauſ. Verſion: „Alles was auf Erden iſt,“ = die Fülle der Erde!

3) Der achtbare Cenſor der Symbol. in der Leipz. Lit.-Zeit. ſagt: „πλήρωμα (ſchon ſeiner Endung nach paſſiviſch) ſei: das Vollſein, welches prädicirt werden könne a) von dem angefüllten Maaße, alſo dem Sinne nach πλήρωμα: das Angefüllte, — b) von dem gefüllt habenden (nicht erſt im Anfüllen begriffenen) Stoffe, welcher als ein durch und in ſich volles gedacht wird. Per accidens ſei dieſes — auch das Anfüllende, das ein Vollſein bedingende.“ — „Unſere Stelle gehört unter b): In Chriſto ſolle wohnen das πλήρωμα, das κατ᾽ ἐξοχὴν bis zum Vollſein Angefüllte, die abſolute Vollkommenheit, wie dieſe ſonſt nur in der Gottheit angetroffen werde.“ Inzwiſchen da Rec. unter a „das Angefüllte“ geſetzt hat: ſo gehört wohl unſere Stelle vielmehr unter a. Sofern aber der von mir zur Uebertragung des πλήρωμα gewählte Terminus „Fülle“ etwas Paſſives iſt: ſo geſtehe ich, daß ich in πλήρωμα gleichfalls das paſſive Moment feſthalte. Zwar meint Bähr ad II Col. 9: „daß wenigſtens in den pauliniſchen Briefen πλήρωμα niemals paſſive — ſtehe.“ Doch dieſe Meinung wird durch I Epheſ. 19 widerlegt, wo πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα — πληρουμένου als Appoſition der Partikel σῶμα αὐτοῦ nichts anders vernünftiger Weiſe! ausſagen kann, als den geiſtigen Chriſtenleib, d. i. die Kirche, inwiefern ſie das πλῆθος (die Menſchenmaſſe) iſt, welches angefüllt, durchdrungen iſt von demjenigen, der das All erfüllt, mit ſeiner Kraft durchdringt, ſich mit ſeinem Einfluſſe über ſelbi-

(in welchen die göttliche Doxa enthalten iſt, nnd welche, ſofern ſie Gott gleichſam kund machen, manifeſtiren, im Proömio des johanneiſchen Evangelii der Logos genannt werden). Zu dieſer Faſſung der fraglichen Partikel eignet ſich vortrefflich

κατοικῆσαι; denn dieſes Verbum wird auf Gott mehrfach angewendet. So findet ſich im **Test. XII Patriarch. p. 652:** „ἵνα κύριος (= Θεὸς) κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν,“ und p. 734: „Κύριος γὰρ ἐν αὐτῷ κατοικεῖ καὶ φωτίζει ψυχὴν αὐτοῦ.“ Man vergl. aus dem Neuen Teſt.: Ap. Geſch. XVII, 24; VII, 48; Mtth. XXIII, 21. In dem Satze: „daß die ganze Gottheitsfülle in ihm (nach dem gnädigen Willen des Vaters)[1]) gewohnt habe, iſt der Begriff involvirt: daß ſie den Sohn (als Menſchen) auf eine bleibende Weiſe penetrirt habe, mit dem Sohne in dauernder Gemeinſchaft ſtehe, (**per consequens**: ſich durch ihn permanent wirkſam beweiſe, ſeis in dem Regimente der Kirche, ſeis in dem Bewahren des dem Sohne in allen Beziehungen vor den Menſchen eigenthümlichen Primates). Das Merkmal des Conſtanten inhärirt dem κατοικεῖν häufig, ſ. den Pauliner Lucas Act. XVII, 26; I, 19; Evgl. XIII, 4. Thomas von Aquino im Allgemeinen gut: „**Alii acceperunt** (nämlich im πλήρωμ.) **usum gratiae ad tempus, quia spiritus prophetarum non semper adest prophetis. Sed in Christo est habitualiter,**“ (Grotius ſignificant: „**perpetuo et inseparabiliter adest,**“) „**quia semper ad votum in Christo est dominium plenitudinis.**“ Nur irrt der **doctor angelicus**, indem er πλήρωμα deutet von jenem πνεῦμα, welches nach I Joh. Evangel. auf Jeſum herabgeſtiegen iſt, während er es von dem λόγος in Jeſu σὰρξ γενόμενος (ibid. V. 14) richtig genommen haben würde.

V. 20.

Der Apoſtel gibt einen neuen Grund an, entweder, warum es billig ſei, daß der Sohn die κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ſei, oder: warum er habe in allen Beziehungen der πρωτεύων werden

---

ges verbreitet. Ich habe des πλῆθος Erwähnung gethan, weil Heſych. das πλήρωμα mit πλῆθος (auch durch ἀναπλήρωμα) erläutert.

1) Chryſoſt. und Oecumen. mit Wahrheit: „οὐκ ἔχει αἰτίαν εἰπεῖν οὐδεμίαν, ἀλλ' ἢ τὴν θέλησιν τοῦ Θεοῦ. τοῦτο γάρ ἐστι, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν.“

müſſen. Dieſer Grund beſteht darin, daß der Sohn nach des Vaters gnädigem Willen mit Aufopferung ſeines eignen Lebens die Menſchen und die Geiſtweſen einer ſublimeren Weltordnung mit einander verſöhnt, und in Eine Chriſtengemeinde vereinigt habe. Die Structur der Anfangsworte des V. 20 iſt nämlich dieſe: ὅτι — εὐδόκησε (sc. ὁ πατὴρ), — δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι κ. τ. λ.

ἀποκαταλλάξαι. Nach Schleierm. (S. 520) reicht es hin, über dieſes Verbum „im neuteſt. Sprachgebiet auf die Lexicographen zu verweiſen," und bei Wahl s. h. v. ſteht: „ἀποκαταλλάσσω ττω, f. ξω (ex ἀπὸ et καταλλάσσω reconcilio) reconcilio." Dieſe Bedeutung erklärt ſich einfach daraus, daß das Verbum genau genommen beſagt: Jemanden von irgend einem Zuſtande weg, nach einem andern hin verſetzen, z. B. aus einem Zuſtande des Zornes und Haſſes in einen Zuſtand der Sanftmuth, des Wohlwollens und der Liebe, d. h. eben verſöhnen. Zwar behauptet Bähr, ἀποκατ. beſage hier blos „vereinigen" wegen der Parallele Ephſ. I, 10, ἀποκατ. bedeute daſſelbe, was dort ἀνακεφαλαιώσασθαι." Inzwiſchen ἀποκαταλλ. iſt ja auch in I Col. 21, wie aus der Antitheſe ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ κ. τ. λ. erhellt, verſöhnen, während ἀνακεφαλαιώσασθ. nach Theophyl. vielmehr iſt μίαν κεφαλὴν ἐπιθεῖναι πᾶσι τὸν Χριστὸν, nach Oecumen: μίαν κεφαλὴν παρασχεῖν ἀγγέλοις κ. ἀνθρώποις τὸν Χριστόν. Wenn Bähr äußert: es könne nicht von einer Verſöhnung der Engel mit Gott die Rede ſein, ſo hat er ganz Recht; aber wohl kann von einer Verſöhnung zwiſchen Engeln und Menſchen die Rede ſein, deren Reſultat die Vereinigung Beider unter Chriſtus iſt.

τὰ πάντα. Heinrichs: „i. e. tam Judaeos, quam ethnicos," und nachher: „omnes gentes." Ebenſo Junker. Junker provocirt, deßfalls auf I Col. 16, 17; mit Unrecht! denn dort hat τὰ πάντα einen weit univerſelleren Sinn (ſ. oben). Heinr. und Junker berufen ſich auf II Ephſ. 16; allein nicht dieſe Stelle, wo man τοὺς ἀμφωτέρους lieſet, ſondern I Ephſ. 10, wo, wie in I Col. 20, τὰ πάντα mit den etwas anders als h. l. geordneten Partikeln τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ſich findet, bildet die im Allgemeinen treffende Parallele zu I Col. 20. Da nun Schleierm. ſehr richtig geſehen hat, daß

unſer τὰ πάντα in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zerfällt, und da τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς unmöglich die Juden bezeichnet,[1]) wie auch das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς nicht bloß die Heiden, ſo iſt die heinrichsſche Expoſition des τὰ πάντα als ungenügend zurückzuweiſen. Bleiben wir zunächſt dabei ſtehen, daß dieſes bedeutet: das Alles d. h. das, was auf der Erde und das, was in dem Himmel iſt.

εἰς αὑτὸν lieſet der Cenſor der **Symbol.** in der Leip. Lit. Zeit., und meint, es „werde in der Formel ἀποκαταλλ. εἰς αὑτ. bezeichnet eine Verſöhnung und Einkehr in ihn (d. h. nach dem folgenden: den Vater). Dieſe ſei den Menſchen nur nach einer Verſöhnung mit ihm vergönnt geweſen. Es liege demnach in den Worten ἀποκαταλλ. εἰς αὑτ. die Prägnanz verſöhnen (nämlich das mit ihm Entzweite, alſo nur τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; und einführen) in ihn hinein τὰ πάντα (d. i. εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς, εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς). So ſei der Vater durch den Sohn der geworden, in welchen und in welchem ſich Alles (ſei es abgefallen geweſen oder nicht,) concentrirt, gleichſam der Kern und Stern, in welchen die Radien zurück- und einkehren.“ Allein da in V. 16, 17, 18, 19 das Pronomen αὐτὸς in den Formen des Nominatives, Datives und Accuſatives immer mit dem Spiritus lenis ſteht, ja ſtehen muß, da ſogar im V. 20 ein δι᾽ αὐτοῦ dem εἰς αὐτὸν voraufgeht, und ein δι᾽ αὐτοῦ demſelben folgt: ſo m u ß, falls man conſequent ſein will, εἰς αὐτὸν (mit einem Spiritus lenis) geleſen werden. Die Stelle II Cor. 5, 18 und 19 beweiſet nichts für εἰς αὑτὸν (mit dem Spir. aſper), obſchon dort ἑαυτῷ wahrgenommen wird; denn dort iſt in den Umgebungen des ἑαυτῷ kein δι᾽ αὐτοῦ und ſo fort, befindlich. Geſetzt aber, man wollte gleichwohl εἰς αὑτὸν ſchreiben, ſo iſt es immer gewagt und kühn, in dem ἀποκαταλλάξαι εἰς αὑτὸν jene Doppelbedeutung des Verſöhnens und Einführens in Gott anzunehmen, die der geehrte Cenſor ſtatuirt. Daher ſpricht auch Schneckenburger, wiewohl auch er ſich für εἰς αὑτὸν erklärt, nicht von einer Prägnanz des ἀποκατ. εἰς αὑτ., ſondern ſagt

---

1) Denn was haben die Juden, damals eben ſo ſchlecht wie die Heiden, für ein Recht, die im Himmel Seienden zu heißen, während die Heiden ſich mit der Erde begnügen ſollen?

ſimpliciter: das *εἰς αὐτ.* „ſcheine doch — ein *καταλλάσσειν* als Wiederherſtellung der Harmonie zwiſchen jenen himmliſchen Weſen und Gott ſelbſt anzudeuten, von welchem ſodann das Friedemachen zwiſchen Himmel und Erde Folge wäre.“ Indeſſen dieſer Auffaſſung beizupflichten, vermögen wir auch nicht aus Gründen; denn die Wiederherſtellung der Harmonie zwiſchen himmliſchen Weſen und Gott würde eine Disharmonie zwiſchen beiden vorausſetzen, die nur aus einer Sünde oder aus Sünden der himmliſchen Weſen entſtanden[1]) ſein könnte, d. h. es würde hier an böſe Engel gedacht werden müſſen! Dagegen ſtreitet indeſſen der Terminus *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, welchen auch **Dr.** Schneckenburger von himmliſchen Weſen deutet, offenbar. Hätte der Apoſtel auf böſe, erlöſungsbedürftige Engel hier hindeuten gewollt, ſo würde er, wie er Ephſ. **VI, 12** gethan, *τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* haben ſchreiben laſſen. Wollte man (willkührlich genug!) *οὐρανὸς* von der Luft faſſen (vgl. Koppe **ad Ephes. VI, 12**), und *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von Weſen, die in den Lüften, in luftigen Regionen verſiren, d. i. von böſen Geiſtern, deren Wohnſitz man ſich in der Luft gedacht habe, wie ja in **II** Ephſ. **2** der Ausdruck *τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* vorkomme: ſo iſt zu erwidern, daß die heilige Schrift von einer durch Chriſtus wiederherzuſtellenden Harmonie zwiſchen den böſen Geiſtern und Gott kein Jota berichte, und daß es gefährlich ſei, ein Dogma in die Schrift hineinexegeſiren zu wollen, zu welchem die **prima**

---

1) Nur die Möglichkeit der Sünde kann ich bei den Engeln d. h. den guten, zugeben. Will man z. B. in **XV** Hiob **15** unter den „Heiligen“ (בִּקְדֹשָׁו) ſolche Engel (nach **XXXIII** Deuteron. **3**) verſtehen: ſo beſagt das erſte Hemiſtich des V.: „Gott könne nicht die Zuverſicht haben, daß ſeine heiligen Engel immer gut bleiben,“ (in der **LXX** lautet es: *κατὰ ἁγίων οὐ πιστεύει*,), weil ſie nämlich, obzwar ſie heilig ſind, ſündigen können. Will man ferner im zweiten Hemiſtiche unter dem Himmel (וְשָׁמַיִם) Himmelsbewohner, Engel metonym. verſtehen: ſo iſt der Sinn des zweiten Hemiſtichs: „daß die Himmelsbewohner inſofern nicht rein in den Augen Gottes ſind,“ als ſie die Möglichkeit der Sünde in ſich tragen. Calvin **ad Col. I, 20** von den Engeln treffend: „**Quum creaturae sint, extra lapsus periculum non erant.**“ Die Auslegung des zweiten Hemiſtiches iſt durch die Auffaſſung des erſten bedingt. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß nur Gott abſolut vollkommen iſt, die Engel relativ vollkommen ſind.

stamina bei den heil. Schriftſtellern nicht vorhanden ſind. Eher ſtreitet II Hebr. 16 dagegen! Auch dieſen Schwierigkeiten entgehen wir, indem wir dem Zuſammenhange nach *εἰς αὐτὸν* [1]) ſetzen: Es iſt das Wohlgefallen des himmliſchen Vaters geweſen, das Alles zu verſöhnen durch ihn in Beziehung auf ihn [2]), d. i. das Irdiſche und das Himmliſche (was in Zwieſpalt mit einander geweſen ſein muß,) durch den Sohn in ein ſolches befreundetes Verhältniß zu einander zu bringen, daß ſie alle den Sohn verherrlichen [3]), in ihm ihr beiderſeitiges Oberhaupt erkennen, ſeinen Willen ausüben u. ſ. w. Das *εἰς* iſt zu nehmen wie in V. 16 [4]). Wir ſind nicht im Stande einzuſehn, wie dadurch, daß man *εἰς αὐτὸν* von Chriſto faßt wegen des vorſtehenden *δι᾽ αὐτοῦ* eine — widrige Härte entſteht, — dies iſt Junkers Anſicht! — denn es iſt ja dem Paulus eigenthümlich, dergleichen Pronominalformen in Einem Satze zu häufen, ſ. V. 16. Ingleichen ſehen wir nicht ein, warum, wenn ſich *εἰς αὐτὸν* auf

---

1) So auch die lachmannſche Edition, natürlich der Concinnität halber.

2) Ganz verfehlt erörtert Heinr. das *αιτειν* mit *διδαχὴν αὐτοῦ*.

3) Bähr ſagt: das „Wohnen der Fülle in Chriſto — werde ihm Epheſ. 1, 20—23 deutlich erſt als dem Auferweckten und zur Rechten Gottes Erhöheten zugeſchrieben.“ Unrichtig! denn dort wird ihm dem Auferweckten und Erhöheten, bloß das zugeſchrieben, daß Gott Alles unter ſeine Füße gethan, ihn zum Haupte der Kirche gegeben habe, und daß er (Chriſtus) alle Dinge allenthalben erfülle. Wenn Johannes I Evgl. 14 lehrt, *ὁ λόγος* (der nach V. 1 *θεὸς* iſt) *σὰρξ ἐγένετο*, muß da nicht das Wohnen der Gottheitsfülle in Chriſto der Auferweckung und Erhöhung ſeiner menſchlichen Natur vielmehr voraufgegangen ſein? Wenn Bähr das *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτ.* durch *καὶ* verbunden ſein läßt mit *κατοικῆσαι τὸ πλήρωμα ἐν αὐτῷ*, und in beiden den göttlichen Rathſchluß (*εὐδόκησε*) beſtehen läßt: ſo iſt von ſelbſt klar, daß das *ἀποκαταλλ.* Folge der Menſchwerdung des Sohnes Gottes geweſen, mithin dem Stande der Erhöhung voraufgegangen iſt, und nicht, wie Bähr will, erſt eine Folge des Standes der Erhöhung iſt. So hindert uns nichts, das *ἀποκατ.* von „dem Acte der Verſöhnung durch den Opfertod“ zu deuten.

4) Auffallender Weiſe bringt Wahl in: clavis N. T. sub v. unſer *εἰς αὐτὸν* unter die Rubrik: „*εἰς* cum Acc. circumscribit Dativum.“ Thomas Aquin. läßt noch das in des *εἰς* durchblicken, ſagend: „In reconciliatione — sunt — consideranda: in quo conveniunt, qui reconciliantur; discordes enim diversas habent voluntates. Reconciliati autem consentiunt in aliquo uno, et sic voluntates prius discordes concordant in Christo.“ (beſſer in Christum = Christi respectu).

Chriſtum bezieht, das δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν zuſammenſtehen müſſen (wie Junker meint), da es doch einem ingeniöſen Autor erlaubt ſein muß, in der Stellung der Wortglieder abzuwechſeln und ein großer Geiſt ſich leicht eigene Bahnen bricht.

εἰρηνοποιήσας. Der Apoſtel entwickelt die anbetungswürdige Art, wie jene Verſöhnung realiſirt worden ſei: εἰρηνοποιεῖν iſt hinſichtlich des Neuen Teſt. ein ἅπαξ λεγόμενον, weil es noch in der Septuagint. X Sprüchw. 10 geleſen wird. Chryſoſt.: „τὸ μὲν τὴν ἔχθραν δείκνυσι τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ τὸν πόλεμον τὸ εἰρηνοποιήσας.“ Inzwiſchen weil εἰρηνοποιεῖν die εἰρήνη und das ποιεῖν zu ſeinen Grundelementen hat, mithin pacem facere bedeutet: ſo iſt es mit ἀποκαταλλ. ziemlich identiſch [1]). Wer iſt aber der εἰρηνοποιήσας? Flatt erklärt: es ſei „möglich," das Particip auf Gott den Vater zu beziehen, nur ſei das nicht „wahrſcheinlich." Allein wir müſſen dieſe Relation für die einzig richtige halten, weil in dieſem Contexte zunächſt kein Nominativ voraufgeht, als der von dem Apoſtel ſtill gedachte (καὶ εὐδόκησεν) ὁ πατὴρ, und weil das ἀποκαταλλάξαι von Gott dem Vater ausgeſagt iſt. Der Vater iſt Urprincip des Friedens [2]) in Betreff der τὰ πάντα, d. h.

1) Bähr behauptet: „Sollte ἀποκαταλλ. die Behauptung ausſöhnen haben, ſo wäre das Wort „Friede machen," als ganz daſſelbe bezeichnend, überflüßig und tautologiſch." Mit nichten! Der Apoſtel ſetzt εἰρηνοποιήσας, weil, falls er es nicht geſetzt hätte, die Phraſe διὰ τοῦ αἵματος κ. τ. λ. hätte mit τὰ πάντα εἰς αὐτὸν verkehrter Weiſe verbunden werden können, während das διὰ τοῦ αἵματος nothwendig auf das Verſöhnungs- und Friedenswerk ſich bezieht. Außerdem will Paulus durch das deutlichere εἰρηνοποιεῖν das weniger deutliche ἀποκαταλλξ. illuſtriren. Dabei läßt ſich εἰρηνοποιήσας immer mit „nachdem" reſolviren.

2) Bähr glaubt: „daß das Friedemachen hier als eine Handlung Gottes ſelbſt durch Chriſtum dargeſtellt wird, ſpreche gegen die Lehre von der satisfactio vicaria, nach welcher auch in Gott Feindſchaft ſei, und Chriſtus durch ſeinen blutigen Tod den erzürnten und feindlichen Gott verſöhnt, ihn zum Frieden mit den Menſchen bewogen habe." Wir können dieſer bährſchen Anſicht nicht beiſtimmen: Kraft ſeiner Heiligkeit mußte Gott von der ſündigenden Menſchheit entfremdet ſein, d. i. anthropopathiſch ausgedrückt: Feindſchaft gegen die Menſchheit hegen. Kraft ſeiner Gerechtigkeit mußte Gott die Sünden der Menſchheit ſtrafen, dieſe Strafgerechtigkeit heißt in der heil. Schrift Zorn, und inſofern war Gott erzürnt. Kraft ſeiner Liebe und Gnade hat er Chriſtum in den blutigen Tod dahingegeben, damit Chriſtus anſtatt der Menſchheit der göttlichen Gerechtigkeit durch ſeinen in dem blutigen Tode

zwiſchen τοῖς πᾶσιν, zwiſchen den irdiſchen und den himmliſchen Dingen, er iſt ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης (ein in XV Röm. 33; **XIII** Hbr. 20 vorkommender Ausdruck), der Sohn iſt der lebendige Vermittler des Friedens (er wird der Friedensfürſt שַׂר־שָׁלוֹם in **IX** Jeſaj. 6. genannt).

διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Αὐτοῦ iſt nicht mit *αἵματος* zu conſtruiren, wie Storr, welchem Flatt folgt, will, indem er ſagt: „**per suum ipsius sanguinem in cruce effusum**;“ ſondern mit *τοῦ σταυροῦ*, weil dieſes unmittelbar voraufgeht. Auch irren beide mit Holzhauſen darin, daß ſie *αὐτοῦ* zu leſen ſcheinen, während nach Analogie der obigen *δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν* u. ſ. w. hier der Spiritus lenis auf dem *υ* ſeinen Platz haben ſollte. Paulus lehrt **I** Epheſ. 7, daß die Chriſten durch das Blut Jeſu die *ἀπολύτρωσις*, d. i. die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* empfangen haben, und der apoſtoliſche Autor des Br. an die Hebr. **IX**, 22, daß ohne die Vergießung des Blutes keine *ἄφεσις* zu Theil werde, und nach dem Geſetze Alles im Blute gereinigt werde. Wie nun? wenn ein Zwieſpalt unter den *πᾶσι* dadurch entſtanden iſt, daß das Irdiſche mit Sünden ſich beſchmutzte, während das Himmliſche als ſolches von der Sünde relativ rein iſt, und dieſelbe perhorreſcirt[1]). Dieſes iſt eine Hypotheſe, die aber in der Natur der Sache gegründet iſt. Der himmliſche Vater hat die Harmonie zwiſchen dem Irdiſchen und Himmliſchen durch das Blut, das an dem Kreuze floß, an welchem ſein Sohn hing, inſofern bewirkt, als er um dieſes Blutes (oder blutigen Opfers **V** Epheſ. 2,) Willen dem Irdiſchen ſeine

---

bewieſenen abſoluten Gehorſam genug thäte, d. h. um anthropopathiſch zu ſprechen, den Zorn Gottes ſühnte, und die begnadigte und geheiligte Menſchheit mit dem heiligen Gott in eine innige Gemeinſchaft verſetzte, oder zwiſchen beiden Friede machte. Auf dieſe Weiſe können die Idee, daß Gott durch Chriſtum Friede macht, und die Lehre von der **satisfactio vicaria** ſehr wohl zuſammen beſtehen.

1) Es iſt merkwürdig, daß nach der bildlichen Darſtellung der Geneſis **III**, 18 Gott Cherubim (*τὰ χερουβὶμ* ſind nach einer von Theodoret zu Col. **I**, 16 ausgeſprochenen Obſervation durch die *θρόνοι* dieſes V. bezeichnet,) mit flammendem (blinkendem) Schwerte vor die Morgenſeite des Gartens Eden geſtellt hat, um vor den daraus vertriebenen Menſchen den Weg zum Lebensbaume zu bewahren. Man erwäge, daß auch im Bilde eine Idee enthalten iſt!

Sünden vergeben, es von Sünden gereinigt, und ſo geheiligt hat, wie das Himmliſche heilig iſt. In dieſer gedrängten Expoſition iſt die Antwort enthalten auf folgende Frage Schleiermachers (S. 532.): „Wie ſollten wir uns denken, daß eine ſolche Verſöhnung bedingt ſei durch eine Friedensſtiftung vermöge des Kreuzes?"

δι' αὐτοῦ wird in der äthiop., ſahid., armen. Verſ., in der Vulgt., Ital., beim Cyrill von Alex., Victorin., Hilar., Ambroſſt., Hieron. u. a. Kirchenvätern, in **Da pr. m., F, G, 10, 31, 47, 73** u. a. Handſchr. ausgelaſſen, vielleicht, weil das *δι' αὐτοῦ* für etwas Pleonaſtiſches angeſehen wurde, wie es denn noch von Junker als ſolches angeſehen, und von Schleiermacher (S. 529) für ſehr unwillkommen erachtet iſt [1]). Inzwiſchen vermögen wir nicht, es unter die Abundanzen verweiſen; denn es kann ſehr gut die Tendenz haben, die Coloſſer mit der Idee deſto vertrauter zu machen, daß Chriſtus, ja nur Chriſtus das vermittelnde Princip des großen Friedenswerkes und Verſöhnungsactes ſei, und deſto mehr die Lehrmeinung der Falſchapoſtel, nach welcher die *ἄγγελοι*, asketiſche Exercitien u. ſ. w. die *εἰρήνη* vermittelten, zu Boden zu ſchlagen. Es herrſcht in dieſem V. augenfällig ein gewiſſer Climax der Rede, den inſonderheit Chryſoſt., mit welchem Oecumen. zuſammentrifft, richtig erkannt hat: „*μέγα μὲν τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ καὶ δι' αὐτοῦ μεῖζον. καὶ τὸ τούτου μεῖζον, τὸ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. καὶ οὐχ ἁπλῶς αἵματος, ἀλλὰ καὶ τὸ τούτου μεῖζον, διὰ τοῦ σταυροῦ.*"

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Umſtand, daß die Worte *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵμ. τοῦ σταυρ. αὐτ.* jenen zuerſt genannten immediate voraufgehn, könnte Anlaß geben zu der Vermuthung: es ſei der Geſammtſatz *εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς, εἴτε κ. τ. λ.* mit dem *εἰρηνοποιήσας κ. τ. λ.* zu verknüpfen. Allein die Conſtruction *εἰρηνοποιεῖν εἴτε-εἴτε* iſt doch gar zu unnatürlich und ſeltſam! Seine Zuflucht zu ſelbiger zu nehmen, hat der Interpret um ſo weniger nöthig,

1) Nachläſſige Librarien mögen um ſo eher die Omiſſion des *δι' αὐτοῦ* ſich haben zu Schulden kommen laſſen, weil ſie, das vorhergehende *δι' αὐτοῦ* im Gedächtniß habend, und das *αὐτοῦ* hinter *τοῦ σταυροῦ* im Sinne behaltend, meinten, die Partikel *δι' αὐτοῦ* realiter ſchon geſetzt zu haben.

als ſich hier eine zweite, ſehr natürliche darin darbietet, daß ſich das εἴτε-εἴτε κ. τ. λ. dem ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα einfach anſchließt, in welchem Falle die Worte εἰρηνοποιήσας bis δι᾽ αὐτοῦ freilich mit Commaten umgeben werden müſſen. Dieſe Auffaſſung und Beziehung wird ſichtlich beſtätigt durch I Epheſ. 10, ſofern dort ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα (ἐν τῷ Χριστῷ), τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τ. γῆς geleſen wird. Was den Sinn der Redensarten betrifft, ſo verſteht Schleierm. unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς das, was auf das Himmelreich ſich bezieht, alſo: „alle gottesdienſtlichen Verhältniſſe und die darauf ſich beziehenden Gemüthsrichtungen“ (S. 532.), unter τὰ ἐπὶ τ. γῆς „alles was zu irdiſchen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuſtänden gehört“ (S. 516). Die Idee des Ganzen faßt Schleierm. (S. 533,) folgendermaſſen: „Ueber die himmliſchen Dinge und über die irdiſchen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und ſollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτὸν), nachdem er Frieden gemacht hatte, durch das Kreuz des Sohnes, zuſammengebracht werden. — Die bürgerliche Feindſchaft war thätig in den Hellenen, denn auf den Juden ruhte das **odium generis humani**, weil ſie ſich von Allen abſonderten; die religiöſe Feindſchaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Greuel war und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Chriſten werden, ſo mußte ſowohl das Irdiſche verſöhnt werden, als auch das Himmliſche.“ Eine ziemlich contorte Exegeſe! Hätte Paulus Dinge, die ſich auf das Himmelreich beziehen, andeuten gewollt: ſo würde er geſagt haben τὰ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, wie er in V. 13 die Phraſe εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ gebraucht, und nicht das weit unbeſtimmtere τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς benutzt haben. Eben der pauliniſche Wechſel dieſer Redeformen iſt ein Argument dafür, daß er in V. 16 und 20 etwas Anderes im Auge hat, als in V. 13. Ueber das Falſche der ſchleiermacherſchen Faſſung des τὰ ἐπὶ τ. γῆς ſ. unſere Bemerkungen zu V. 16. Es iſt durchaus keine Nöthigung zu dieſer Deutung vorhanden. Bei wem aber wird jemals das ἀποκαταλλάξαι von der Verſöhnung gewiſſer Zuſtände, Einrichtungen und drgl. nicht concreter Dinge gebraucht? Wo iſt alſo „die grammatiſche Richtigkeit“ dieſer Exegeſe? Wie viel verliert die tiefſinnige Stelle

an Innerlichkeit und Kraft, wenn man ſie bloß von der Verſöhnung aller gottesdienſtlichen Verhältniſſe ꝛc. mit demjenigen, was zu irdiſchen Reichen ꝛc. gehört, begreift! Um der richtigen Auslegung auf die Spur zu kommen, iſt feſtzuhalten, daß im Neuen Teſt. die guten Engel häufig in Beziehung zu dem Himmel geſetzt werden, z. B. nachdem Petrus I Br. 3, 22 Chriſtum genannt hat: *πορευθεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν*, ſo fügt er alsbald hinzu: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων κ. ἐξουσιῶν κ. δυνάμεων*. Lucas ſtellt in II Evang. 13 mit einem *ἄγγελος* zuſammen *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, und ſieht den Himmel als Wohnſitz der Engel an, indem er V. 15 äußert: *ἀπῆλθον εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι*. *Ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ* ſind von Marcus XIII, 32, und *ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von demſelben XII, 25 erwähnt. Nach der Ueberzeugung des Theologen Johannes gehören *ὁ Μιχαὴλ κ. οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* dem *οὐρανὸς* an, wie aus XII Apoc. 7 erſichtlich [1]). Hinſichtlich des Verhältniſſes der *ἄγγελοι* zum *οὐρανὸς* vergleiche man [2]) noch Lucas XXII, 43; Apocal. X, 1; XIII, 1. Was bedürfen wir mehr, um anzunehmen, daß unſer *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* jene höheren Geiſter bezeichnet, welche in dem Himmel wohnhaft ſind? In der Verbindung mit dieſer Phraſe kann *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* hier nicht wohl etwas anderes bedeuten als Geiſtweſen, die auf der Erde verſiren [3]). Die Formel *ἐπὶ τῆς γῆς* wird mit Bezug auf die Menſchen als Erdenbewohner mehrmals im Neuen Teſt. gebraucht: XI Hbr. 13; VI Epheſ. 3; VI Apoclyſ. 10 (*ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς*), auch III, 10. „Aber

---

1) Will man hier moniren, daß dieſer apocalypt. Stelle zufolge *ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* auch als in dem *οὐρανὸς* Seiende gedacht werden; ſo ziehe man V. 8 in Erwägung, wonach: *καὶ οὐκ ἴσχυσεν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ*. Will man die Partikel *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* in Epheſ. VI, 12 urgiren; ſo iſt zu erwidern, daß die Conſtruction des *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* mit *πνευματ. τῆς πονηρ.* nicht abſolut gewiß iſt.

2) Die in pg. 20 der Symbolae citirten Bibelſtellen werden hier übergangen, um Geſagtes nicht nochmals zu ſagen.

3) Daß wir in V. 20 *τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς* und *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* bloß von den rationalen Creaturen, alſo enger als in V. 16 faſſen, erklärt ſich daraus, weil vernünftiger Weiſe nur unter dieſen das *ἀποκαταλλάξαι* Statt haben kann.

fragt Schleierm. S. 532, warum ſollte Paulus, die Bewohner von Himmel und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch ſeine Leſer irre geführt haben" (!!)? Höchſtwahrſcheinlich, um deſto ſignificanter die Allgemeinheit der Verſöhnung darzuſtellen [1]). Daß das Neutrum dem Paulus zur Bezeichnung der guten Engel und der Menſchen eigenthümlich iſt, beurkunden I Epheſ. 10, II Phlpp. 10 [2]). Auch in der Apocal. **XIX**, 14 werden mit *τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ* gute Geiſter der höheren Weltordnung ausgedrückt. Das *εἴτε-εἴτε* iſt keineswegs: „ſowohl als auch," wie Holzhauſen ſagt, ſondern auch **h. l. sive-sive**, ſ. noch **II** Thſſ. 2, 15; **II** Cor. 1, 6; **XII** Röm. 6—8; **I** Ptr. 2, 13 und 14; vgl. über die **conjunctio disjunctiva** des Glaſſius **philolog. sacr. Lips.** 1705, **pg.** 1106, 1107. So iſt denn die Rede von einer durch den Sohn Gottes zu Stande gebrachten Verſöhnung Aller, mögen es himmliſche (vollkommene), mögen es irdiſche (unvollkommene) Geiſtweſen ſein. Auf dieſe Art erlaubt (was Schleierm. S. 532 in Abrede ſtellt), die Structur, an eine Verſöhnung der Himmliſchen mit den Irdiſchen zu denken. Treffend äußert Flatt zur Parallele **I** Epheſ. 10: „Sie (d. h. die Bewohner der Erde aus allen Nationen) werden ſchon jetzt mit ihnen (den Bewohnern des Himmels) vereinigt, ſofern diejenigen, welche das Evangelium von Herzen annehmen, Mitglieder ſind derſelben ſeligen und heiligen Gemeinſchaft von Verehrern Gottes und Chriſti, zu der die heiligen Engel gehören. Die ächten Chriſten ſtehen ſchon jetzt in unſichtbarer geiſtiger Gemeinſchaft mit den höheren Geiſtern, — durch das Band gemeinſchaftlicher Ehrfurcht, Liebe, Folgſamkeit gegen Gott und Chriſtus, den gemeinſchaftlichen Herrn der Engel und der Menſchen." Kurz und ſchön heißt es in dem Br. an die Hebr. (deſſen dogmatiſcher Ideencyclus mit dem pauliniſchen

---

1) Wenn Chriſtus (**VI** Mtth. 10) ſeine Jünger alſo beten heißt: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*: ſo kann er ſchwerlich etwas anderes meinen, als, daß auf der Erde durch die Menſchen der Wille des himmliſchen Vaters ſo realiſirt werden möge, wie in dem Himmel durch die Engel.

2) In **III** Epheſ. 16 hat Paul. freilich den Ausdruck *πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς κ. ἐπὶ γῆς*, welcher bedeutet: „Jede Gottesfamilie im Himmel und auf Erden," ſowohl die in Engeln beſtehende, als auch diejenige, die in Menſchen beſteht.

harmonirt): „προσεληλύθατε - Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ (= dem vorhergehenden πόλει Θεοῦ ζῶντος,), καὶ μυριάσιν ἀγγέλοις" (Cap. XII, 22). Desgleichen werden die ἄγγελοι, von welchen I, 4—13 gehandelt worden, im V. 14 genannt: „λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν." So waltet alſo exegetiſch-dogmatiſch kein Zweifel mehr ob, daß nach der pauliniſchen Glaubenslehre die Engel in ein, wenn auch nicht in das ſinnliche Auge fallendes, doch wirkliches Freundſchaftsverhältniß zu den begnadigten Gläubigen (welche das ewige Heil von Gott dereinſt empfangen worden), getreten ſind[1]). Wenn nun Schleierm. (S. 536) „aus des Apoſtels Maxime, nicht in das Werk eines Andern einzugreifen," und aus der Lage der Coloſſer die höchſte Wahrſcheinlichkeit herleitet, „daß dieſe Gemeine wenigſtens mittelbar pauliniſchen Urſprungs[2]) und alſo auch auf ſeinen Lehrtypus gegründet war," ſo ſieht man nicht ein, wie Schleierm. S. 536, 537 äußern kann: „Was hier von höheren Geiſtern (nämlich unſerer Exegeſe zufolge) geſagt ſein ſoll (d. i. von dem Verſöhntſein derſelben durch den Sohn), das hätte an und für ſich den Leſern völlig unverſtändlich ſein müſſen;" denn der pauliniſche Lehrtypus, auf welchen die Col. gegründet waren, enthält ja gerade dieſe pneumatologiſche Lehre. Wenn Schleierm. S. 537 hinzufügt, daß ſie „ohne allen Einfluß auf den weitern Inhalt des Br." ſein würde, ſo iſt auch dieſes unrichtig; denn nach II Col. 18 herrſchte zu Coloſſen eine θρησκεία τῶν ἀγγέλων, und die in I, 20 ausgeſprochene Lehre: es ſeien die höheren Geiſter mit den Menſchen durch den Sohn dergeſtalt zu Einem Reiche mit einander verbunden, daß beide dem Sohne, als der κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (V. 18), die wahre θρησκεία darbrächten (εἰς αὐτὸν), mithin dem Sohne inferireur wären, — ſollte die Coloſſer veranlaſſen, ſich nicht durch abgöttiſche Verehrung von Geſchöpfen zu entehren, vielmehr den Sohn anzubeten und darin ſich ſelbſt zu ehren. Liegt in der Vereinigung mit geheiligten Menſchen und in der gemeinſchaftlichen Verherrlichung des Sohnes Gottes ein

1) Viele hieher gehörige Bemerkungen ſ. in den Symbolis pg. 21—23.

2) Dies iſt ſchon vor Schleierm. in der genannten Isagoge caet. pg. 41, 42 vorgetragen.

geiſtiger Vortheil, — und den wird kein ächter Chriſt, der das Beſeligende dieſer Vereinigung an ſich empfunden hat, in Abrede ſtellen [1]), — ſo haben nach unſerer Exegeſe des V. 20 allerdings auch „höhere Weſen von der durch Chriſtus geſtifteten Verſöhnung“ [2]) Vortheil gezogen, obſchon ſie des Prärogativs der idololatriſchen Huldigung von Seiten gewiſſer Menſchen verluſtig gegangen ſind.

Fünfte Section V. 21 — 23.

Der großartige und univerſelle (d. h. alle Gläubige) betreffende Gedanke des V. 20 wird im Folgenden inſofern ſpecialiſirt, als gelehrt wird: daß der Vater die Coloſſer mit der höheren Geiſterwelt zu Einer Gemeine geeinet habe, wiewohl die Col. hinſichtlich ihrer geiſtig ſittlichen Beſchaffenheit dieſer Wohlthat nicht würdig geweſen, und daß die Tendenz jener väterlichen Gutthat die vollendete Heiligkeit der Col. ſei, welche freilich durch gewiſſe (poſitive und negative) Präſtationen der Col. bedingt werde. Eigenthümlich iſt Calvins Inhaltsangabe: „Ad experientiam eos revocat, ut in se agnoscant redemptionis [3]) beneficium, cujus meminerat, ac si diceret: Vos ipsi documentum estis ejus gratiae, quam ego per Christum hominibus esse exhibitam praedico.“

V. 21.

ὑμᾶς nach Flatt: „die Heiden,“ was wohl heißen ſoll: die Chriſten aus den Heiden. Allein es iſt kein ſtringentes Argument, um deſſent Willen die ſpeciellere und eben darum eindringlichere Relation auf die Coloſſer preiszugeben iſt, vorhanden.

ποτὲ iſt quondam, aliquando III Col. 7; V Ephſ. 8; II, 2. Es betrifft diejenige Zeitperiode, in welcher die Col. noch Heiden und *χωρὶς Χριστοῦ* (II Ephſ. 12) waren, und iſt, in-

1) Freilich „qui expertus non fuerit, non intelliget:“ Worte aus der anſelmiſchen Schrift Pros. I de fide trinit.

2) Ausdrücke Schleiermachers S. 534.

3) Calvin hat das poſitive Moment: die reconciliatio bei der Aufführung der negativen redemtio vergeſſen.

dem es mit ὄντας zuſammengereihet erſcheint, ein ſattſamer Beweis, daß dieſes ein Particip des Imperfectes iſt.

ἀπηλλοτριωμένους. Rückſichtlich der negativen Beziehung, welche dieſes Particip haben muß, ſind die Interpreten divergirender Anſicht, ſ. des Matth. Polus **synopsin criticor. caet. ad h. l.** Der Wahrheit kommen wir durch grammatiſche und nexuelle Akribie am beſten auf die Spur. Ein ἀλλότριος iſt nach der Bemerkung des Etymolg. magn.: „ὁ ἄλλων ὁρίων ὑπάρχων“, mithin ein **peregrinus** [1]). Beim Matthäus werden die υἱοὶ und ἀλλότριοι einander entgegengeſtellt (ſ. Cap. XVII, 25, 26), ſo, daß die letzteren ſein müſſen: **ii, qui extra familiam versantur** (gleichſam die **extranei**). Bei dem Joſephus geſchieht ἀπαλλοτριωθησομένων τοῦ πλήθους (**a multitudine populari**) Erwähnung, ſ. **archaeol. jud.** XI, 11, 4. Da nun I Col. 21 vermittelſt der Worte καὶ ὑμᾶς-ἀποκατήλλαξε in engem Zuſammenhange mit V. 20 ſteht, ſo werden die Col. hier als ſolche charakteriſirt, die einſt entfremdet geweſen ſind von den himmliſchen Dingen (τοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς), und von dem πατὴρ εἰρηνοποιήσας, eben deshalb auch entfremdet von der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (V. 13), folglich Genoſſen der in V. 13 genannten ἐξουσία τοῦ σκότους. Doch das poſitive Element gibt Paulus ſelbſt an die Hand in dem Beiſatze

ἐχθροὺς: Die Col. ſtanden ſogar in einem feindſeligen (Oppoſitions-) Verhältniſſe zu den himmliſchen Dingen, zu dem himmliſchen Vater. Einer ἐχθρὰ εἰς Θεὸν (für die beiden letzten Worte ſagt Jacobus in IV Br. 5 τοῦ Θεοῦ,) gedenkt Paulus VIII Röm. 7, vgl. XV Evgl. Joh. 25. In Starkes **synopsis caet.** befindet ſich der richtige Gedanke: „Zwiſchen den Menſchen — könne zwar jemand dem andern — fremde, aber dennoch nicht feind ſein; aber in Anſehung Gottes könne keiner von Gott entfremdet ſein, der nicht zugleich ſein Feind ſei.“

τῇ διανοίᾳ. Weil das ἀπηλλωτριωμ. und ἐχθροὺς ſehr genau durch das καὶ mit einander verbunden ſind, demnach das διανοίᾳ auf beide Worte ſich beziehen muß: ſo zeigt Pau-

---

1) Im Hebräerbr. wird ἀλλότριος von dem Lande geſagt, von der γῆ τῆς ἐπαγγελίας, εἰς ἣν πίστει παρῴκησεν (Abraham) ſ. Cap. XI, 9.

lus mit τῇ διανοίᾳ κ. τ. λ., wodurch die Coloſſer von den himmliſchen Dingen ꝛc. entfremdet und Widerſacher derſelben waren. Storr hat die Anſicht, es ſei διανοίᾳ geſetzt ſtatt des Infinitives διανοεῖσθαι, und der Sinn laute: „propterea quod meditati fuerant peccata, h. e. propter παραπτωματα (Col. II, 13) Colossenses fuisse hostes numeratos in civitate Dei, — seu ab αγιοις, in quorum numerum nunc adscripti sint (Col. I, 22. 12 s.).“ Auch Michaelis als Paraphraſt denkt an „vorſätzliche und recht überdachte Sünden.“ Allerdings lieſet man beim Sirach XXXIX, 1 διανοεῖσθαι ἐν νόμῳ ὑψίστου, und VI, 37: διανοεῖσθαι ἐν τοῖς προστάγμασι τοῦ κυρίου, beides in der Bedeutung meditari. Inzwiſchen abgeſehen davon, daß die LXX da, wo διάνοια bedeutet meditatio, es mit ἐπί τι conſtruiren, z. B. VIII Geneſ. 21, ſo nimmt man keinen dringenden Grund in I Col. 21 wahr, die Subſtantivbedeutung des τῇ διανοίᾳ aufzuopfern. Immerhin mögen Luther, Roell, Aretius darin, daß ſie das Wort mit Vernunft [1]) überſetzt haben, fehl gegangen ſein; lobenswerth iſt ihre Bewahrung des Subſtantivſinnes. Τῇ διανοίᾳ dürfte hier (vgl. auch in II Eph., 3 den Satz ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς κ. τῶν διανοιῶν,) dem Germaniſchen Denkungsart, Sinnesweiſe, Willensmeinung am eheſten correſpondiren. Weil dieſe Sinnesweiſe in den böſen (d. i. ungöttlichen, unſittlichen, verkehrten) Handlungen [2]) hervortrat, folglich ſelber eine böſe

1) d. i. intellectus, intelligendi facultas. Dies mag das in Rede ſtehende pauliniſche Wort wohl VIII Hbr. 10; IV Epheſ. 18; I Joh. 5, 20 bedeuten.

2) Paulus beſchreibt die ἔργα πονηρὰ nicht näher. Hingegen werden ſelbige von Crocius ſpecialiſirt: „Non solum externa intelligit opera, sed etiam interna, ut sunt falsae opiniones, dubitationes, incredulitas, diffidentia erga Deum, judicium de eo erroneum, fiducia sui donorumque suorum, idololatria, philautia, — impatientia, vindictae cupiditas, odium inimicorum, amor mendacii, contemptus divinae veritatis et ipsius Dei, sinistrae suspiciones, invidia, quibus accesserunt manifesta opera carnis, ira et idololatria crassa, comessationes, adulteria, ebrietates, lites, blasphemia, adeoque quidquid pugnat cum lege Dei.“ Wohl mögen manche von dieſen ἔργοις πονηροῖς den Coloſſern, als ſie noch Heiden waren, inhärirt haben (vgl. IV Epheſ. 18, 19); allein ob alle dieſe ἔργα den Col. eigen geweſen, läßt ſich jetzt nicht entſcheiden. Deſto mehr befremdet, daß der crocius'ſchen Aeußerung ein: „Haec negare non poterant,“ beigefügt iſt.

war, — denn von der Qualität der Früchte eines Baumes läßt ſich auf die Qualität der Baumwurzel füglich ein Schluß machen, — ſo bildete dieſe Sinnesweiſe eine Scheidewand zwiſchen den Coloſſern und den himmliſchen Dingen [1]).

νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν. Dieſe Worte ſtehen in antithetiſchem Verhältniſſe zu dem ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμ. καὶ ἐχθρ., (ſie ſchildern nämlich das Große, was mit den Coloſſern in demjenigen Zeitpuncte, worin ſie durch die evangeliſche Predigt gläubige Chriſten geworden waren, vorgegangen war,) und Grot. urtheilt übereilt: „**Abundat hic** δὲ,“ was auch in **Ephes. II,** 4 (welche Stelle Grot. allegirt,) nicht der Fall iſt: δὲ iſt dort **contra**, vgl. **II** Jac. 10; **I** Tim. 4, 8; **XII** Ap. Geſch. 9. Hinter dem νυνὶ δὲ in **I** Col. 21 liefert Lachmanns Edition ἀποκατηλλάγητε, wonach die Partikel καὶ ὑμᾶς ποτὲ bis πονηροῖς von dem ἀποκαταλλάξαι des V. 20 abhängig werden würde. Indeß die Reception des ἀποκατηλλάγητε iſt ſehr kühn; denn dadurch, daß dieſe Lesart den **cod. B** zur Stütze hat, iſt ſie noch keineswegs als ächt conſtatirt. Dazu kommt, daß Stellen, wie **II** Cor. 5, V. 18 und 19; **II** Epheſ. 16 für die active Form ἀποκατήλλαξεν ſprechen dürften, von welcher das καὶ ὑμᾶς κ. τ. λ. dependent iſt. Weil aber in V. 20 das Verſöhnungswerk als ein von dem Vater durch den Sohn vollendetes characteriſirt iſt: ſo müſſen wir ἀποκατήλλαξεν dahin verſtehen, daß der Vater auch (καὶ) die Coloſſer mit den himmliſchen Dingen verſöhnet, vereinigt, zu Mitgenoſſen der großen Chriſtusgemeinde gemacht hat. Es iſt freilich nicht conſequent, doch (als Anerkennung der Wahrheit) rühmenswerth, daß Bähr in Bezug auf das ἀποκατ. äußert: „hier tritt wieder mehr die erſte Bedeutung: verſöhnen, in ihre Rechte ein.“

V. 22.

Paul. gedenkt, wie in V. 20, der Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod als der **causa meritoria** und **mediatoria**

---

1) Eine gewiſſe Wahrheit enthält Calvins Anmerkung: „**Quod de Colossensibus hic dicitur, ad nos quoque pertinet; n a t u r a e n i m n i h i l d i f f e r i m u s. Hoc tantum interest, quod alii vocantur statim ab utero matris, quorum malitiam antevertit Deus, ne in fructus manife-**

dieſer Verſöhnung der Coloſſer. Zunächſt pflichten wir hier dem Lachmann bei, indem er, nach dem Vorgange des Grot., Wolf, Heumann hinter τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς ein αὐτοῦ ſetzt; denn augenfällig betreffen dieſe 4 Worte den Sohn, der im Vorhergehenden ſtets αὐτὸς genannt iſt. Junker überſetzt ohne Tadel: „in dem Leibe ſeines Fleiſches,“ interpretirt jedoch ungenau: „in ſeinem Daſeyn auf der Erde, welches er der Realiſirung jenes erhabenen Zweckes, der Menſchenverſöhnung mit der Gottheit, mit göttlicher Kraft und Würde gewidmet hat.“ Denn die Appoſition διὰ τοῦ θανάτου, welche der Apoſtel ſelbſt gemacht, vindicirt der Phraſe ἐν τῷ σώμ. τῆς σαρκ. αὐτ. eine andere Relation. Ingleichen hat Junker zu erweiſen nicht vermocht, daß dieſe fünf Worte ſ. v. ſind als ἐν ἑαυτῷ „er ſelbſt in ſeiner Perſon.“ Geſetzt, daß der Hebräer ſich ähnlich ausdrückt (vgl. pg. 808 der ſchöttgenſchen **hor. hebr.**), ſo iſt doch ungehörig, da Hebraiſmen zu ſuchen und zu ſtatuiren, wo man ihrer beim Interpretiren ganz entrathen kann, und mit dem helleniſchen Idiome auskommt. Wir exponiren demnach lieber: Der Vater habe die Col. verſöhnt in [1]) dem Leibe, den das Fleiſch (und die Gebeine) des Sohnes bilde, (nämlich) dadurch, daß dieſer fleiſchliche Leib des Sohnes dem Tode (d. h. der Scheidung von der Seele) unterworfen ward. Dieſer Tod des Sohnes war das **summum** jener ὑπακοὴ des Sohnes, die V Röm. 19 erwähnt iſt. Durch Imputation dieſer ὑπακοὴ wurden auch die Col. von Seiten des Vaters objective zu δικαίοις gemacht gleich vielen anderen Chriſtusgläubigen (ſ. V Röm. 19), und als δίκαιοι waren die Col. zum Antheilnehmen an der auch im Himmel verſirenden Gottes- und Chriſtusgemeinde qualificirt (I Col. 12; ſ. auch V Röm. 17). Nun meinen Crell, Flatt u. a., es ſtehe das σῶμα τῆς σαρκὸς im Gegenſatze gegen den verherrlichten Leib Chriſti, alſo (wie Starke ſich ausdrückt,) „gegen jenen verklärten und geiſtlichen, — damit er droben im Himmel triumphirt, Röm. VI, 9, 10; I Cor. 15, 44.“ Inzwiſchen könnte die Lehre, daß der Sohn einen fleiſchlichen (weſentlich menſchli-

---

stos erumpant; alii, postquam errarunt bonam partem, in ovile reducuntur.“ Zu den letzteren gehören die Coloſſer.

1) Ueber ἐν vergl. I Ptr. 2, 24.

chen, eigentlichen) Leib, ein σῶμα σαρκικὸν [1]) zum Beſten der Menſchen (in specie der coloſſiſchen) geopfert hat, vielleicht ein in Coloſſen von den Falſchapoſteln verbreitetes Dogma deſtruiren ſollen, welchem zufolge das σῶμα des Sohnes ein uneigentliches, ätheriſches, kurz von den gewöhnlichen phyſiſchen Organismen abweichendes geweſen. Haben die Falſchapoſtel nach II Col. 23 die ἀφειδία σώματος geübt: ſo haben ſie ſonder Zweifel die craſſe Materie geringſchätzt, und ſind deſto geneigter geweſen, ſelbe von dem meſſianiſchen Organiſmus fern zu halten [2]). Wahrſcheinlich hat auch Marcion wegen des in dem apoſtoliſchen τῆς σαρκὸς gegen den Doketiſmus involvirten Gegenſatzes dieſe Phraſe aus dem Texte eliminirt. Die letztere Relation des τῆς σαρκὸς erſcheint uns als die angemeſſenere.

παραστῆσαι. Grot., Roſenmüll., Heinr., Junker, Bähr suppliren vor dieſem Infinitive εἰς τὸ, (Bähr bringt auch ὥστε in Vorſchlag). Dieſes Supplement iſt nicht erforderlich. Das von dem ἀποκατήλλαξε abhängige παραστῆσαι iſt ein ſogenannter Infinitiv der Abſicht (um zu), der (was Winer in der Grammat. ꝛc. erſt. Bändch. S. 134, zweit. Bändch. S. 112 an vielen, bei Winer nachzuleſenden Beiſpielen gezeigt hat), nach den Zeitwörtern der Bewegung, Erwählung und ähnlichen, mit oder, (wie in I Col. 22,) ohne τοῦ folgt. Das παρίστημί τινι gibt Heinr. mit „designo aliquem alicujus ministerio.“ Allein die von ihm citirten Stellen Eph. V, 27, Rom. 12, 1 empfehlen vielmehr, im Zuſammenhange gefaßt, die naturale Bedeutung des mit ἵστημι componirten Verbi παρίστημι: sistere, praestare, vgl. Matth. XXVI, 53. Daß Paulus davon den Infinitivus nicht des Präſens, ſondern des Aoriſtes gewählt hat, ſollte nicht auffallen, weil der Infinitiv im Dependenzverhältniſſe von dem ἀποκατήλλαξε ſteht (vgl. über den Infinit. des Aor. und Präſ. Winers Gr. erſt. Bändch. S. 137—139, zweit. Bändch. 115). Durch dieſe Wahl gewinnt die apoſtoliſche Rede zweifelsohne an Concinnintät.

---

1) In Hebr. II, 14 ſteht σαρκὸς καὶ αἵματος.

2) Der ſcharfſinnige Schneckenburger bemerkt als Cenſor der Symbolae: „Je mehr der Erlöſerwürde des Herrn durch Verehrung von Engeln, als Mittlern, bei den Coloſſern Eintrag geſchah, deſto glaublicher iſt, daß auch ſeine Perſon den Engeln an die Seite geſtellt, alſo doketiſch gefaßt wurde.“

ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους. Junker bezieht das erſte Adjectiv auf das Innere des Menſchen, das zweite auf den Lebenswandel, und das dritte erklärt er für ſynonym mit den vorhergehenden. Dieſe Enarration iſt in Einzeltheilen nicht ſattſam begründet. Am beſten exponiren wir: ἅγιος bezeichnet poſitiv denjenigen, der in Betreff des Sinnes und Wandels heilig (V Ephſ. 27) iſt, wie auch Gott in Anſehung ſeiner Geſammtnatur heilig iſt (I Ptr. 1, 16); ἄμωμος bezeichnet negativ denjenigen, der hinſichtlich ſeines ganzen Weſens ohne Tadel und Makel iſt (I Ephſ. 4, desgl. V. 24 des Br. Judä, an welchem Orte die alexandr. Handſchr. ſtatt ἀμώμους ein ἀμέμπτους darbietet, womit Heſych. das ἀμώμους gleichfalls erläutert); ἀνέγκλητος iſt gleichſam die negative Folge aus den beiden. Wie es das ἀ privativ. und ἐγκαλεῖν zu ſeinen Urelementen hat: ſo wird es geſagt von demjenigen, der nicht um irgend etwas an ihm haftenden Böſen Willen vor Gericht gerufen werden kann, alſo (ſ. I Tit. 6, 7) unanklagbar iſt. Decum. gibt ἀνεγκλήτους nicht ganz befriedigend mit μηδὲ λαβὴν (ansam) ἁμαρτίας δεδωκότας, beſſer Heſych. mit ἀνευθύνους. So hatte denn der himmliſche Vater bei der Verſöhnung der Coloſſer mit den himmliſchen Dingen die herrliche Abſicht, die Col. als heilige und untadelhafte und unanklagbare gleichſam hinzuſtellen vor die Augen deſſelben, d. h. des Sohnes [1]). Demzufolge iſt vollendete Heiligkeit, die als ſolche von dem Sohne anerkannt wird, (und die mit der Heiligkeit durch innerliche Nothwendigkeit verknüpfte Seligkeit,) das einſtige Reſultat der Einverleibung der Coloſſer in das Reich des geliebten Sohnes (vergl. noch V Ephſ. 27). Mit dieſer ἁγιότης dürfte die geprieſene der hebräiſchen Nation eine Paralleliſirung nicht aushalten! Mehrere Gottesgelehrte, als Hunnius, Crocius, Hedinger entdecken hier nicht bloß die Lehre von der ſubjektiven Heiligkeit, ſondern auch das Dogma von der objectiven Heiligſprechung des Sünders durch Gott, d. h. von der Rechtfertigung, Sündenvergebung, völligen Straferlaſſung. Das iſt dem Zuſammenhange nicht gemäß; denn die Sündenvergebung muß der Verſöhnung mit den himmliſchen Din-

1) Wir leſen κατενώπιον αὐτοῦ. Bähr αὑτοῦ, was auf den Vater ſich beziehen würde. Doch iſt dieſes inconſequent, weil der Sohn im Vorigen durch das Pronomen αὐτὸς bezeichnet iſt.

gen und der Genoſſenſchaft am Himmelreich nothwendig voraufgehen[1]) Wir dürften die Worte παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους κ. τ. λ. nur dann von der objectiven Heiligſprechung des Sünders begreifen, wenn ſie dem V. 20, der von jener Verſöhnung handelt, voraufgeſtellt wären.

V. 23.

Εἴγε iſt nach **III** Glt. 4; **IV** Ephſ. 21 unſer: „wenn anders," nicht aber das bloße **nisi** des Heumann. Wir ſchließen das *εἴγε* füglich demjenigen an, was ihm das Nächſte iſt, d. h. dem zweiten Hemiſtiche des V. 22, und faſſen demzufolge den Ideennexus: Ihr werdet dort mit der vollendeten Heiligkeit erfreuet werden, wenn ihr anders hier in dem Glauben und in der mit dem Glauben ſo nahe verwandten Hoffnung (alſo im ächten Chriſtenthume,) bleibet. Die mittelbare Paräneſe, in dem Glauben ꝛc. beharrlich zu ſein, wird ein Anlaß zu der Conjectur: es habe der Apoſtel die Beſorgniß gehegt, daß ſeine Leſer vermittelſt der Umtriebe gewiſſer Falſchlehrer von dem rechten Gnadenſtande abgezogen (**II** Col. 8) werden möchten.

ἐπιμένετε τῇ πίστει. In dem ethiſchen Sinne des **permanere in aliqua re** wird *ἐπιμένειν* gewöhnlich mit dem bloßen Dativ verbunden, ſo mit *ταῖς σπονδαῖς* beim Xenophon **hist. gr. III**, 4. 6, mit *τῇ χρηστότητι* (**scil.** *τοῦ Θεοῦ* bei Paul. in **XI** Röm. 22, vgl. **VI** Röm. 1.[2]) Deshalb iſt die hieſige Compoſition des *ἐπιμέν.*[3]) mit *τῇ πίστει* nicht befrem=

---

1) Wenn Bähr äußert: „Daß dies *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους κ. τ. λ.* durch Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti geſchehe, davon ſtehe nichts hier," ſo hat er Recht; indem er aber beifügt: „wie ſonſt nirgends:" ſo möchte er dieſen zweiten Satz nicht beweiſen können, da mehrere Stellen, z. B. **II** Cor. 5, 21, gegen ihn ſprechen.

2) *Ἐπιμένουσι ταῖς ἀδικίαις* findet ſich in **Testam. XII patriarch. pg. 549.**

3) Rückſichtlich der calviniſchen Aeußerung zu dem *ἐπιμέν.*: „**est hortatio ad perseverantiam, qua admonet, irritum fore quidquid hactenus gratiae illis collatum erat, nisi maneant in sinceritate evangelii,**" ſagt Bähr, „Calvin ſcheine ſelbſt ſeiner Prädeſtinationslehre zu widerſprechen." Allein das würde dieſer tiefe Denker nicht zugeben, ſondern erwidern: ſo rede Paulus vom relativen Standpunkte aus, während er von dem abſoluten aus keine **hortatio** an die Col. ausgeſprochen haben würde.

dend, obwohl dieſer Dativ zugleich mit den beiden nächſtfolgenden Participien concatenirt iſt. Welches iſt das Object dieſer *πίστις*? Nach Flatt: „Gott und Chriſtus.“ Indeß da ſich das *κατενώπιον αὐτοῦ* des V. 22 auf Chriſtus bezieht[1]): ſo muß auch bei *τῇ πίστει* nur an Ihn gedacht werden. Ueber den Glauben an den Chriſt iſt das zu V. 4 Bemerkte zu vergleichen und hinzuzufügen, daß in IV Evgl. Joh. 42 das *ὁ Χριστὸς* unmittelbar auf *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* folgt, wodurch Jeſus als der Erretter der Menſchenwelt von der Sünde (von der Schuld und Strafe der Sünde) dargeſtellt wird. In der Behauptung aber hat Flatt richtig geſehen, daß „Paulus hier einen ſolchen Glauben verſtehe, — der einen fortdauernd wirkſamen Einfluß auf Wollen und Handeln, Urtheilen und Fühlen habe.“

τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι. Jener ſchöne Ausdruck, der dem römiſchen **fundati** entſpricht (vgl. VI Luc. 48), lehrt, es habe ſich der Apoſtel den Glauben als ein Fundament (*θεμέλιος*, Grundſtein, *θεμέλιος λίθος* bei Profanſchriftſtellern!) vorgeſtellt, auf welchem das chriſtliche Sein und Leben der Coloſſer gleichſam aufgebaut, (*τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς*), in welchem es deſto ſtabiler werden ſolle. Das *ἑδραῖος* erörtert Heſych. mit dem negativen *ἀσάλευτος*, nur daß der Terminus, welcher von *ἕδρα* **sella** abſtammt, urſprünglich etwas Poſitives, den **sedentarius** bedeutet. Der **sedentarius** iſt natürlich in unſerem Zuſammenhange (eben ſo wie in I Cor. 7, 37: *ἕστηκεν ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ*) in moraliſcher Beziehung zu begreifen: „beharrlich in dem Glauben.“ Indem Paul. ſomit in I Col. 23 zwei ſehr verwandte Terminos zuſammenreiht: ſo wird die größte Feſtigkeit im Glauben von ihm poſtulirt, deren Antitheſe das *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* in IV Röm. 19. Solche Stellen, wie die unſrige, ſind ſchlagende Beweiſe, daß es in des Evangeliums heiliger Sache vornämlich auf die ächte *πίστις* ankommt.

καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου. *Μετακινεῖν* gehört zu der anſehnlichen Maſſe pauliniſ-

1) Freilich meint Flatt (ohne hinlänglichen Grund!) es ſei zweifelhaft, „ob man *αὐτοῦ* oder *αὑτοῦ* leſen ſolle.“ Inzwiſchen wird das erſtere durch die meiſten ſchon oben erwähnten Argumente empfohlen.

ſcher ἅπαξ λεγόμενα [1]), während es von den LXX mehrmals benutzt wird, z. B. zur Verſion des moſaiſchen תַסִּיג in XIX Deuter. 14, obwohl auch von Claſſikern, z. B. dem Demoſthenes. Bei dieſem heißt es „τὴν πάτριον πολιτείαν μετεκίνησεν,“ pg. 688 edit. Reiske. Seiner Geneſis nach betrifft μετακινεῖσθαι einen ſolchen, der auf die Art bewegt wird (κινεῖσθαι), daß er (von irgend etwas weg ἀπὸ) nach etwas anderm hin (μετὰ) verſetzt wird, es iſt etwa transmoveri. Sonach ſollen die Coloſſer Perſonen ſein, die ſich nicht (durch die theoſophiſchen Täuſchereien der Falſchapoſtel, II Col. 4) von der ἐλπὶς abbringen und zur Verzweiflung an demjenigen, was für den Menſchen vorzüglich wichtig iſt, hinführen laſſen. Wir faſſen die desperatio als Antitheton der spes. Unter ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου kann Paul., wie aus der zweiten Hälfte des V. 22 erſichtlich iſt, nur diejenige Hoffnung verſtehen, welche, von dem Evangelio den Coloſſern mitgetheilt, darauf Bezug hat, daß ſie als Mitgenoſſen des Gottesreiches, welches der Sohn Gottes regiert, einſt jene Heiligkeit und Untadelhaftigkeit vor dem Richterſtuhle des Sohnes haben werden, deren conſtante Begleiterinn die ζωὴ ἀθάνατος und αἰώνιος iſt. Heum., Gill, Starke, Flatt berückſichtigen den Nexus mit dem Obigen nicht, und gerathen daher in Einſeitigkeit, ſofern ſie hier bloß an die Seligkeit, an das ewige Leben, als Hoffnungs-Object denken. Im Uebrigen iſt Paul. ſelbſt ein glänzendes Beiſpiel, daß der ächte Chriſt, welcher die Hoffnung hegt, dort vor Chriſto als ein Heiliger zu erſcheinen und die Seligkeit davonzutragen, ſich ſchon im zeitlichen Daſein eifrig bemüht, in der Heiligung fortzuſchreiten, ſ. III Phlpp., 12—14.

οὗ ἠκούσατε. Bähr: „sc. ἀπὸ Ἐπαφρᾶ.“ Dies Supplement iſt unnöthig, weil es ſich nach I Col. 7 von ſelbſt verſtand, es meine Paulus, daß die Col. das Evangel. von Epa-

1) Die gleichzeitigen Epiſteln an die Epheſ. und Coloſſ. enthalten nach der Ausſage des Heinr. Plank (S. 52 der Bemerkungen über den erſt. Br. an den Timoth.) 143 ἅπαξ λεγόμ., die an die Galat. 57, an die Philipp. 54. Gleichwohl iſt die Hypercritik, z. B. Eichhorns, ſo weit gegangen, die Authentie anderer pauliniſcher Briefe, wo gleichfalls ἅπαξ λεγόμ. vorkommen, auch deshalb anzugreifen!

phras gehört hätten, und weil die von V. 15 an und wohl ſchon vorher gegen die Falſchapoſtel geführte Polemik des Paul. zeigte, er behaupte nicht, daß das aus dem Munde der Falſchapoſtel vernommene Ewangelium das Princip der coloſſiſchen *ἐλπὶς* ſei. Dadurch, daß Paulus *ἀκούειν* im Sinne von **audire** mit dem **accusativ. rei** in **I** Col. 6; **I** Ephſ. 13 (*τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας*), **III**, 2; **IV** Glt. 21; **I** Cor. 2, 9 verbindet, könnte man veranlaßt werden, in dem auf das *τοῦ εὐαγγελίου* ſich beziehenden *οὗ* eine Attraction des Relativpronomens zu entdecken, über welche Winer S. 67 des erſten Bändch. der Gramm. zu vergl. Doch der Umſtand, daß jenem Verbo bisweilen der **genitivus rei** beigeordnet wird, (ſ. unſere Annotate zu V. 4, auch **VII** Ap. Geſch. 34), macht jene Entdeckung problematiſch. Gewiß iſt hier nur ſo viel, daß das epaphratiſche Evangelium darin, daß es die *ἐλπὶς* erzeugte, ein Merkmal ſeiner Wahrheit hatte, und deshalb höher zu ſchätzen war, als die *φιλοσοφία* (**II**, 8) der Falſchapoſtel! Chriſti Wort: *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτοὺς* (Mtth. **VII**, 16), findet auch auf Lehrtypen ſeine Anwendung.

τοῦ κηρυχθέντος. Häufig iſt dieſes Verbum gebraucht von der Ausrufung, d. i. lauten Bekanntmachung der chriſtlichen Lehre, Marc. [1]) **XIV**, 9; **XIII**, 10; Mtth. **XXIV**, 14, **II** Timth. 4, 2 (*τὸν λόγον* sc. *τοῦ Θεοῦ*). Auf die göttliche Wahrheit des epaphrat. Evangelii durften die Coloſſer um ſo mehr bauen, als ſelbiges ſchon weit und breit durch begeiſterte Herolde öffentlich verkündiget war. Chryſoſt. treffend: „*οὐ λέγει τοῦ κηρυττομένου, ἀλλὰ κηρυχθέντος, ὅπερ καὶ ἀρχόμενος ἐποίησεν, ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν μαρτυρίας καὶ τούτους στῆσαι βουλόμενος.*“

ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Hinſichtlich des *ἐν* (**apud, inter,**) ſ. **I** Thſſ. 5, 12; **I** Röm. 5; **VII** Ap. Geſch. 44; **IV**, 34; **II**, 29. Das vor *κτίσει* hergebrachte *τῇ* — es wird in den Editionen Griesbachs, Schotts, Tittmanns und in dem bährſchen Commentare conſervirt, — dürfte geſtrichen werden müſſen, weil es von Chryſoſt., von **A, B, C, D,**

---

1) Marcus ſtellt in **I**, 45 das *κηρύσσειν* mit *διαφημίζειν* zuſammen.

F, G und 17, 37, 39, 80 nicht geliefert wird, und ſeine nicht-pauliniſche Geneſis dadurch ſich erklärt, daß Jemand I Col. 23 der Stelle XVI Mrc. 15 zu conformiren ſuchte. *Κτίσις*, mit *κηρυχθέντος* zuſammengeſtellt, kann lediglich die lebendige und intelligente Creatur bezeichnen, und zwar, da ſelbige ſich dem *ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* zufolge „unter den Himmel hin," d. h. auf Erden (IV Apſtl. 12) befindet, den Menſchen, wie bei Marcus loco cit. Kein beſonnener Exeget wird noch jetzt die Worte: das Evangelium ſei bei jeglicher Creatur ꝛc. promulgirt, haarſcharf nehmen, indem über die damalige Ausbreitung des Evangelii z. B. in Americas nördlichen Ländern, aus der bewährten Kirchenhiſtorie nichts conſtirt, was auch immer beim Davenant dafür geſagt ſein möge. Vielleicht liegt in dem *πάσῃ κ. τ. λ.*, daß das Evangelium Iſraeliten und Heiden ſonder Differenz (in Canaan, Arabien, dem Römerreiche u. ſ. w.) mitgetheilt worden iſt, nur daß Paulus in den folgenden Worten auf die Heiden ſpeciellere Rückſicht nimmt.

οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. Hinſichtlich des *διάκονος* ſ. nicht bloß I Col. 7, ſondern auch III Ephſ. 7, wo dem dort vorkommenden *ἐγενόμην*, was = *ἐτέθην* II Timoth. 1, 11 [1]), die Worte *κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ* beigefügt ſind. Die Antitheſis des *διάκονος* faßt Eraſm. Sarcerius richtig: „**Ministrum se dicit, non dominum, ut in fidem dominetur, exemplo falsorum doctorum.**" Da Er d. i. Paul. vermöge der unverdienten göttlichen Gnade ein Diener, d. h. Prädicant [2]) eben des Evangelii geworden war, welches die Coloſſer aus dem Munde des Epaphras gehört hatten, ſo waren das epaphratiſche und pauliniſche Evangelium identiſch, und das epaphratiſche auch darum der vollkommenen Beachtung werth. In dieſer Beziehung und mittelbaren Andeutung lag der triftige objective Grund für Paulus, ſeine Perſon (*ἐγώ*) zu erwähnen.

---

1) Theodoret: „*αὐτὸς* (Paul.) — *τῶν ἐθνῶν ἐπιστεύθη τὴν γεωργίαν.*"

2) *κήρυξ*, wie Paulus ſich I Tmth. 2, 7 nennt.

Der Apoſtel erklärt: er habe als διάκονος des Chriſtenthumes Drangſale zu dulden; inzwiſchen ſeien ihm dieſelben aus gewichtigen Gründen lieb, und er ſtehe deſſenungeachtet ſeinem Amte auf das eifrigſte vor.

V. 24.

Die Lesart ὅς νῦν hat den Beza zu ihrem Apologeten, und wird in einer engliſchen Verſion aufrechtgehalten. Allerdings iſt ſie auf äußeren Argumenten, die nicht zu verachten ſind, baſirt, z. B. auf der Vulgt. und Ital., dem Ambrſt., auf **Da pr. m.** [1]), **E, F, G.** Gleichwohl tragen wir Bedenken, dem Beza beizupflichten; denn wir hegen den Verdacht, daß eine fremde Hand das ὅς dem Texte inſerirt hat, damit ein deſto engeres Verhältniß zwiſchen dem V. 24 und 23 obwalte [2]), obſchon dieſes Verhältniß durch den Schlußſatz des V. 23 und den Anfangsſatz des V. 24 eng genug geſtaltet iſt, inwiefern beide Sätze auf die Eine Perſon des Paul., als des διάκονος τοῦ εὐαγγελίου, ſich beziehen! Auch Lachmann hat das ὅς klüglich nicht recipirt.

Dem νῦν χαίρω ſchließt das exeget. Handb. (auch Junker,) die Phraſe ὑπὲρ ὑμῶν an: „Jetzt freue ich mich in meinen Leiden über euch, daß ihr zum Chriſtenthum ſeid gebracht worden,“ oder (nach Junker) „wenn ihr euch immer mehr vervollkommnet in Erkenntniß und Ausübung deſſelben.“ Das Sprachrichtige dieſer Relation läßt ſich nicht leugnen, ſ. II Cor. 7, 4; 1, 7. Man findet auch im libr. II histor. Polyb. 37: „ὑπὲρ ὧν σαφέστερον δηλώσομεν,“ (super quibus alio loco clarius exponemus). Allein weil Paul. nachher in V. 24 ſchreiben läßt: τῶν θλίψεων-ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, und vorher ibid, die Partikel ἐν τοῖς παθήμασι zwiſchen χαίρω und ὑπὲρ

---

1) Nicht D (ſimpliciter), wie Bähr ſagt.

2) Schon früh mochte man wahrgenommen haben, was der genfer Theolog bemerkt: „Paulum tum in hac epistola, tum in ea, quam scripsit ad Ephesios, perpetua quadam oratione periodos inter se connectere, quem orationis characterem Graeci πτωτικὸν appellant,“ und deshalb an ſolchen Stellen, wo dieſer nexus äußerlich nicht angedeutet war, Flickwörter Behufs der äußeren Signification deſſelben einſchieben.

ὑμῶν ſtellt: ſo iſt gerathener, das ὑπὲρ ὑμῶν mit dem ἐν τοῖς παθήμασι zu verknüpfen, während dieſe Worte zum χαίρω gehören. Zwar meint Bähr, man könne nach dem παθήμασι τοῖς ergänzen; indeſſen iſt τοῖς zum Verſtändniſſe eben ſo wenig erforderlich, wie in den von Bähr aus 2 Kor. 7, 7 citirten Worten τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲ ἐμοῦϱ ein τὸν hinter ζῆλον. Die Beziehung des νῦν vor χαίρω faſſen Storr und Flatt tief und ſchön, z. B. der letztere: „Indem ich mir im Geiſte das erhabene Ziel vergegenwärtige, zu dem Gott die Chriſtengemeinde führen will, indem ich an Gottes außerordentliche Veranſtaltungen zur Gründung einer Chriſtengemeinde und zur Beſeligung derſelben denke [1]), indem ich an Chriſti Leiden für dieſen großen Zweck mich erinnere, denke ich mit Freuden an die Leiden, die ich trage, um mitzuwirken zur Beförderung dieſes Zweckes.“ Bei Flatts Worten: „die ich trage,“ iſt zu bemerken, daß ein μοῦ hinter παθήμασι von Wolf und Whitby wirklich geleſen iſt! Nun aber liefern die Peſchito und copt. Verſ., die Vulgt. und Ital., Theodoret, Photius, der Ambrſt., Auguſt., Pelag., Vigil. A, B, D, E, F, G, 17, 31, 37, 46, 74, 80 u. a. crit. Auctrtt. das μου nicht. Selbiges trägt einen gloſſematiſchen Character an ſich. Das bloße ἐν τοῖς παθήμασι iſt **lectio difficilior**. Inzwiſchen wird dadurch, daß wir das μου dieſer Gründe halber aus dem Texte entfernen, der Sinn der Stelle nicht alterirt, weil Paulus ſelbſt das Hauptſubject hier iſt. Die Leiden des Paulus waren Leiden für ſeine Leſer (ὑπὲρ ὑμῶν), d. i. ſie ſollten den wahren geiſtlichen Nutzen derſelben herbeiführen (vergl. über ὑπὲρ in der Bedeutung **ad utilitatem, in favorem (alicujus) II** Cor. 1, 6; **I** Tmth. 2, 2; **V** Mtth. 44). Der Apoſtel hegte den Wunſch, daß die Empfänger der Epiſtel durch die Geduld und Standhaftigkeit, Tapferkeit und Glaubensfreudigkeit, mit welcher er ſeine Leiden trug, veranlaßt würden, eine gleiche Geduld, Standhaftigkeit, Tapferkeit und Glaubensfreudigkeit in denjenigen Widerwärtigkeiten, von welchen ſie um des Chriſtenthumes Willen getroffen wurden, an den Tag zu legen [2]). Er wollte, daß ſeine Leſer ſo auf Anlaß ſeines herr-

1) Man erinnere ſich hiebei an des Chryſoſt. Wort: „πρὸς τὴν ἐλπίδα τὴν μέλλουσαν ἀφορῶν!“

2) Vgl. Calovs **biblia illustrata ad h. l.**, desgl. **III** Ephſ. 13.

lichen Beiſpieles τῆς σωτηρίας τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου (wie er ſelbſt II Tmth. 2, 9 poſitiv chriſtlich ſich ausdrückt,) theilhaftig würden. Calvin mit Wahrheit: „Non vulgari pignore suum adversus eos amorem testatum reddit, dum se libenter eorum causa afflictiones, quas sustinet, perferre asserit.“

καὶ nimmt Bähr, vor ihm Heinrichs, für καὶ γὰρ, „ut (wie dieſer ſagt,) rationem contineat, cur Apostolus gaudio sibi vincula sua ducat.“ Dieſe Faſſung iſt nicht nöthig; denn die ratio gaudendi iſt in V. 21—23 und in dem παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν angegeben. Καὶ iſt h. l. die gewöhnliche Redecopula.

ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Da ἀνταναπληροῦν augenfällig die Präpoſition ἀντὶ vice, vicissim und ἀναπληροῦν (d. i. nach I Corinth. 16, 7 supplere [1])) zu ſeinen Urbeſtandtheilen hat: ſo muß es bedeuten: vicissim implere, explere. So heißt es bei Apollonius Alexandrinus: „ἀνταναπληροῦσα τὴν θέσιν;“ vgl. den Dio Caſſius libr. XXXXIV S. 266: „ὅσον καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐνυέδει (quantum cuilibet eorum deerat), τοῦτο ἐκ τῆς παρὰ ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ“ (tantum e collatione caeterorum vicissim [dargegen] expleretur). Anlangend die Redensart τὰ ὑστερήματα κ. τ. λ.: ſo treffen wir I Thſſl. 3, 10 den Ausdruck an: τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν ea, quae deficiunt fidem vestram (καταρτίσαι resarcire, supplere), II Phlpp. 30: τὸ ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας (id, quod deest ministerio mihi per vos praestando). Beide Stellen ſind brauchbare Parallelen zu der unſrigen, deren Sinn, da θλίψις bedeutet afflictio (ſ. II Thſſl. 1, 6; II Cor. 1, 8; XI Ap. Geſch. 19), lauten muß: id quod deest (reliquum est ex) afflictionibus Christi. Um Licht zu erhalten über das τοῦ Χριστοῦ: ſo wollen wir abſtrahiren von dem berühmten

---

Will man mit Hedinger die Erbauung der Coloſſer als dasjenige betrachten, um weß Willen Paulus alles ertrage, ſo läßt ſich, dafern der Begriff Erbauung richtig gefaßt wird, dagegen nichts einwenden.

1) Zwar meint Eraſmus, ἀνὰ ſei das lat. re und ἀναπληροῦν quasi redimplere (nach Cornel. a Lapide rursum et frequenter implere); allein, daß ἀνα (= in) πληροῦν bei Paulus beſage implere oder adimplere, bezeugt II Phlpp. 30; I Cor. 14, 16, wo an ein rursum nicht zu denken iſt.

Ausſpruche des Marc. Tullius: „quae (= furiae) dies nocteſque parentum poenas (= poenas propter necatos parentes luendas) a conſceleratiſſimis filiis repetant" (ſ. cp. 24 pro Rosc. Amerin.), und folgende neuteſt. Stellen in Obacht nehmen: Philem. V. 13: *τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου* („vinculis evangelii causa mihi injectis," nach Storrs richtiger Ueberſetzung [1]), II Cor. 1, 15 *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* (calamitates ob Christum perpetiendae); XI Hebr. 26: *ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* (contumeliam propter Messiam, ut praesulem ac gubernatorem ecclesiae judaicae, sufferendam). Dieſen Beiſpielen zufolge iſt das *τοῦ Χριστοῦ* in I Col. 24 ein Objectsgenitiv [2]). Wir denken uns Zuſammenhang und Idee des Ganzen am natürlichſten folgendermaſſen: Bis auf den Zeitpunct der Conception dieſes Br. hatte der Apoſtel ſchon viele Drangſale Chriſti halber, d. h. weil er Chriſtum der jüdiſchen, vornämlich der heidniſchen Welt gepredigt, ſein Reich in der Menſchheit ausgebreitet und feſter begründet hatte, — erduldet (vgl. die in der Ap. Geſch. enthaltene Biographie des Paulus, und den Catalog ſeiner Widerwärtigkeiten in II Cor. 11, 23—33, der mehreres, was die Ap. Geſch. nicht berührt hat, andeutet). Aber der Apoſtel konnte ſchon von menſchlichem Standpuncte aus vorauswiſſen, daß noch ein gutes Quantum von Drangſalen *διὰ Χριστὸν* für ſeine Perſon übrig ſei [3]) z. B. die Fortdauer der römiſchen Feſſeln, worin er noch lag, das Märtyrerthum und die von den *ἀπίστοις* herrührende Schmach, die damit zuſammenhing. Nun hatte der Sohn Gottes die ſchweren Kreuzesleiden erduldet und ſein theures Blut vergoſſen, um der mit Sünden behafteten Menſchheit, alſo auch dem Paulus, die *ἀπολύ-*

---

1) ſ. die opuscul. academ. in volum. II, pg. 254.

2) Bähr geſteht: „es könne die Ueberſetzung propter Christum weder von Seiten der Grammatik oder des Sprachgebrauchs, noch von Seiten des Zuſammenhanges als geradezu unzuläſſig betrachtet werden," ſtellt indeſſen in Frage, „ob es nöthig ſei, zu einer ſolchen immer etwas ſeltneren und ungewöhnlicheren Bezeichnung des Genitivs die Zuflucht zu nehmen." Allein die Nothwendigkeit davon wird daraus evident, daß die anderen Exegeſen dieſer Stelle, die wir nachher referiren werten, unſtatthaft ſind.

3) Theodoret gibt *ὑστερήματα* nicht übel durch *λειπόμενον*. Auch iſt bemerkenswerth, daß in VII judic. 6 geleſen wird יֶתֶר הָעָם reliquiae populi, das übrige Volk (welches kniend getrunken hatte).

τρωσις (Erlöſung) zu erwerben (ſ. I Ephſ. 7). Dieſer unſchätzbaren Wohlthat eingedenk (I Col. 14, vgl. V. 22) äußert der Apoſtel: Ich fülle dagegen (ἀντὶ = in dankbarer Geſinnung für dieſe Wohlthat Chriſti) das, was den an meinem Körper um Chriſti Willen zu erduldenden Trübſalen noch fehlt [1]), dergeſtalt aus, daß ich dem geiſtlichen Leibe Chriſti wahrhaft nütze (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), die Tugend und den Glauben der Kirche fördere, eben dadurch Chriſtum verherrliche. So paßt auf unſere Stelle vorzüglich, was Theophylact nach dem Vortritte des Chryſoſt. ſagt: „**Videtur ostentationis atque arrogantiae hic sermo esse; atqui non est, enimvero multa refertus est erga Christum dilectione**“ (Chryſoſt.: φιλοστοργίας).

Berückſichtigen wir jetzt critiſch andere Enarrationen dieſer dunklen Stelle: Heinrichs (der zu ſeinem Commentare unſeres Br. [2]) einen beſonderen excursus: „**De Paullo quoad** παθήματα **etc. Christo se comparante ad Col. 1, 24 [Phil. 3, 11] etc.** geliefert hat), behauptet, „ἀνταναπληρ. (esse) pro simplic. ἀναπληρ.,“ und ſtimmt in dieſem Puncte überein mit Grot., Clarius, Vatabl., Eſte, Trigland, Elsner, Heum., Zachariä, Roſenmüll., dem exeget. Handb., Schleusner, Wahl [3]). Ferner nimmt Heinr. an (und in dieſer Beziehung harmonirt er mit Joh. Crell **fol. 531** der **opp. omnia exegetica** deſſelben,), τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψ. τοῦ Χρ. ſei alles dasjenige, was denjenigen Leiden fehle, „**quas Christus perpessus sit.**“ Heinr. ſagt: Jeſus habe nur in Judäa Leiden und Tod erduldet, durch Jeſu παθήματα ſei nur den Juden (?) bekannt geworden, daß er der von Gott Geſendete ſei, aus ſeinem in Judäa erduldeten Tode hätten bloß die Juden erſchloſſen, daß das meſſianiſche Reich auch den Heiden offen ſtehe: das ſeien die

1) Cornel. a Lap. wendet ein: „**si hoc voluisset Paulus, clare dixisset: Adimpleo ea, quae desunt passionibus meis, quas patior propter Christum**;“ er würde aber dieſen Einwand nicht gemacht haben, falls er ſich der analogen Stellen, die wir oben citirt, erinnert oder ſelbige richtig verſtanden hätte.

2) Vgl. **pg. 213, 214** meiner **Isagoge caet.**

3) Sogar einige Handſchr., zu welchen **F, G** gehört, bieten ἀναπληρῶ dar, vermuthlich als Interpretament des ἀνταναπληρῶ.

Defecte (!!) der Leiden Jeſu geweſen [1]). Dieſe Defecte ergänze Paulus gewiſſermaſſen [2]) an ſeinem Körper, inſofern als er „**coram ethnicis ubique dispersis et nunc in urbe, totius orbis capite,**“ Leiden erdulde, als durch ſeine παθήματα die „**divina Christi legatio et doctrina omni orbi**“ bekannt werde, und als man aus ſeinen allenthalben erduldeten Drangſalen das μυστήριον ἀποκεκρυμμένον (I Col. 26) lerne: „**non jam Judaeos solum, non circumcisionem etc., sed omnes probas (?) gentes [3]) gratas Deo esse et acceptas, omnibusque missum esse coelitus Jesum Messiam.**“ Inzwiſchen muß jeder Unbefangene eingeſtehn, daß das, was Heinr. hier dem Apoſtel als Sinn und Beziehung ſeiner Worte unterſchiebt, gar nicht eigentliche Supplemente der Leiden Chriſti als ſolche waren; ſondern daß ſelbiges lediglich in Folge der Leiden Chriſti, nachdem die Erlöſung und Verſöhnung der Menſchheit durch die Leiden Chriſti objectiv zu Stande gebracht waren, geſchehen iſt. Die παθήματα, welche Chriſtus gelitten, haben, obgleich er ſie in Judäa erduldet hat, einen welthiſtoriſchen Character, eine die geſammte Sünderwelt umfaſſende Tendenz [4]), und wiefern die Heiden ſolches nicht erkannten, nicht wußten, war dieſes freilich ein Defect, nur nicht der objectiven παθήματα Chriſti [5]), ſondern

1) Sonderbarer Weiſe rechnet Crell noch dazu, daß Chriſtus „**caerimonias legis, dum in terris ageret,**“ nicht abrogirt habe.

2) Dieſem „gewiſſermaſſen“ entſpricht im griechiſchen Text kein Jota.

3) Chriſtlicher drückt ſich Crell aus: „**gentes sine operibus legis et caerimoniis, sola in Christum fide**“ caet. Man vergl. nicht bloß die pauliniſchen Schriften wie III Röm. 25, ſondern auch die johanneiſchen z. B. III Evgl. 16 rückſichtlich der **fides**.

4) Es heißt in XXVI Mtth. 28: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, — τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

5) Der erleuchtete Auguſtinus wirft zum 86 Pſl. unter anderen Fragen auch dieſe auf: „**Numquid — aliquid pressurarum** (dieſer Terminus correſpondirt dem θλίψεις, **angustiae,**) **deerat in illo homine, qui factum est verbum Dei, natum ex Maria virgine**“? und antwortet ſehr gut: „**Passus — est, quicquid pati deberet, et videtur, quod omnia (sc. passus est). In cruce enim positus accepit acetum in ultimo, et ait: „Perfectum est“, et inclinato capite emisit spiritum. Quid est: perfectum est? Jam de mensura passionum nihil deest, quia omnia, quae de me scripta sunt, completa sunt. Ergo impletae erant omnes passiones, sed in capite**“ (d. h. inſofern der Sohn Gottes z. B. nach I Col. 17 die „κε-

der ſubjectiven Kunde, welche die Heiden überhaupt von den göttlichen Dingen hatten. Außerdem iſt im Contexte durchaus kein tüchtiger Grund wahrnehmbar, das ἀνταναπληρ. dem ἀναπληρ. gleich zu ſtellen; ja dies iſt um ſo willkührlicher, als das ἀντὶ in dem Zuſammenhange aufgefaßt, einen ſchönen Gedanken an die Hand gibt [1]). Man braucht noch gar nicht ein Buchſtabenknecht zu ſein, wenn man die kleinſten Wörter der heiligen Autoren nicht vernachläſſigt, ſondern in Wahrheit achtet; denn auch im kleinſten Gliede des Körpers manifeſtirt ſich der Geiſt. — Eine andere Exegeſe haben Auguſtinus [2]), Gregor der Große [3]), Chryſoſt., Theophylact, Decumen., Pſeudoanſelm, Nicol. von Lyra, Cajetan, Eraſmus, Melanthon, Calvin, Beza, Clarius, Davenant., Hunnius, Grot., Juſtinian, Eſte, Calov, Vitringa [4]), Vorſt., Lange, Whitby, Dav. Michaelis [5]), Kiſtemaker u. a. vorgetra-

φαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας“ iſt). Derſelbe Kirchenlehrer bemerkt vortrefflich: „Sicut solus Dei filius factus est filius hominis, ut nos faceret Dei filios, ita etiam pro nobis solus suscepit sine culpa poenam, ut per ipsum sine meritis consequamur indebitam gratiam“ (ſ. libr. IV ad Bonifacium). Von dieſer ächt bibliſchen Theorie ſind manche römiſch catholiſche Gottesgelehrte abgewichen, indem ſie die Behauptung aufgeſtellt haben: „es finde in den Leiden Chriſti ſelbſt ein gewiſſer Defect Statt; denn jenen valor plenus et sufficiens, kraft deſſen ſie erſt die ganze Welt erlöſen könnten, erhalte Chriſti Paſſion durch die Supplemente der Märtyrer und Heiligen.“ Doch gegen dieſe, mit dem wahren Chriſtenthume nicht harmonirende Lehre haben ſich ſelbſt catholiſche Theologen erklärt, wie denn Eſte ſagt: „quod impium est sentire,“ noch mehr evangeliſche, z. B. der leipziger Ittig, ſ. die Abhandlung: „de residuo passionum Christi, quod Paulus in carne sua, ecclesiae causa, cum gaudio adimplevit.“

1) Zwar äußert Heinrichs: „auch ἀνταποδιδωμι, ἀνταποκρινομαι“ ſtehe pro simpl., und weiſet hin auf Fiſcher ad Welleri grammat. gr. p. 369. Allein ἀνταποδίδωμι kann XI Röm. 35; XII, 19 den Begriff des vicissim involviren und wiedervergelten bedeuten. Ebenſo braucht man bei dem ἀνταποκρίνεσθαι in IX Röm. 20 (wo es an contradicere grenzt), XIV Luc. 6 dieſe Beziehung nicht aufzugeben. Man vgl. beim Petrus I Epiſt. 2, 23 das ὃς (Chriſtus) λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, ingleichen das der Partikel τῷ κεκληκότι entſprechende ἀντικαλέσωσι des Lucas XIV Evgl. 12.

2) S. die enarratio des 61 Pſl.

3) In den berühmten moralibus, dem 11 Capit. des 3 Buches.

4) pag. 144, des 2 Buchs der observat. sacrae.

5) Whitby (welcher einen Commentar zum Coloſſerbr. ausgearbeitet

gen. Man geht nämlich von der Wahrheit aus, daß die Kirche der geiſtliche Leib ſei, in welchem Chriſtus (der Geiſt Chriſti) ſei und wohne, lebe und ſich wirkſam erweiſe, kurz: mit welchem Chriſtus auf innige Weiſe vereiniget ſei. Man erinnert daran, daß nach XXV Mtth. 40 dasjenige, was an den Gliedern dieſes geiſtlichen Leibes Gutes gethan werde, an Chriſto gethan werde, und daß nach IX Ap. Geſch. 5 diejenigen Verfolgungen und Leiden, die den Gliedern widerfahren, Verfolgungen und Leiden Chriſti genannt werden. Leo der Große bemerkt ächt chriſtlich: „**Passio Domini ad finem perducitur mundi, et sicut in sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur, et in pauperibus ipse pascitur, ipse vestitur: ita in omnibus, qui pro justitiâ adversa tolerant, ipse compatitur**“ (ſ. Leos letzten **serm. de pass. Domini**). Beza gibt als Tendenz davon, daß Chriſtus „**in suis etiam membris affligatur,**“ paſſend und geſchickt an: „**non ut ecclesiam redimat, quam sanguine suo jam sibi acquisivit et semel una oblatione in aeternum sanctificavit, sed ut virtutem suam (i. e.** *δύναμιν*) **in quotidiana suorum infirmitate exerat, denique pro totius corporis consolatione ac salute.**“ Demnach ſoll der Sinn von I Col. 23 lauten: Noch ſeien Leiden übrig, welche Chriſtus (nach dem Willen des himmliſchen Vaters) in ſeinem myſtiſchen Leibe zu ertragen habe, d. h. Leiden, welche dieſer geiſtliche Leib, die Kirche Chriſti, zu erdulden habe. Paul. ergänze ſeinerſeits dieſes Reſiduum, d. h. er ertrage an ſeinem Körper ſeinen Theil (**suam mensuram, quandam partem,**) von dieſen für Chriſti Leib noch reſtirenden Leiden geduldig, während es den andern Gliedern des geiſtlichen Leibes (d. i. den übrigen Gläubigen, Dienern des Evangelii

---

hat,) und Michaelis (in den Anmerk. für Ungelehrte zu ſeiner Ueberſetzung des Neuen Teſt., S. 31 des 4ten Theiles) obſerviren: „Die Juden hatten die Leiden oder Schmerzen des Meſſias (חבלי משיח) in 3 Theile getheilt: 1) Leiden, die den frommen Alten aus dem Volke Gottes widerfahren ſind, 2) Leiden, welche die Juden damals, als Jeruſalem verwüſtet ward durch Titus, erdulden mußten, bei welchen ſie ſelbſt vertilgt ſind, 3) Leiden des Volkes Chriſti d. i. derjenigen, die bei dem Erſcheinen des Meſſias an Ihn glauben werden.“ An die letzte Claſſe von Leiden, die nach der Meinung der Juden die ſchwerſten ſind, welche je in die Welt gekommen, denkt hier (nach Whitby's und Michaelis's Anſicht) der Apoſtel!!

u. ſ. w.) ihrerſeits obliege, ihre Antheile an dieſen Leiden zu übernehmen und zu erdulden." [1]) Dieſe Interpretation iſt bei aller Tiefe der mit ihr verzweigten Ideen gekünſtelt und willkührlich. Hätte der Apoſtel von Leiden, die Chriſtus in den Gliedmaſſen ſeines ſpirituellen Leibes erdulde, ſprechen gewollt: ſo würde er zweifelsohne ſich deutlicher ausgedrückt haben, wie Lucas in IX Ap. Geſch. 4 mit Σαούλ, τί με διώκεις; gethan. Wenn Calvin äußert: „Scimus, tantam capitis et membrorum esse unitatem, ut nomen Christi totum corpus interdum comprehendat:" ſo iſt zu erwidern, daß der Terminus Χριστὸς dieſe metonymiſche Bedeutung erſt durch den Zuſammenhang, durch eine beſtimmte Parallele (ſ. I Cor. 12, 12) ꝛc. erhält, daß aber in I Col. 24 dergleichen Impulſe, den Sinn des perſönlichen Χριστὸς zu modificiren, nicht Statt finden. Endlich möchte dieſe Expoſition der von uns gewählten an Klarheit und Simplicität ſo ſehr nachſtehen, daß man ſich verwundern muß, wenn jene von Bähr für die „unſtreitig beſte" erklärt wird. — Am wenigſten empfiehlt ſich freilich die von Bolten gelieferte Erklärung: „Jetzt macht ihr mir in meinen Leiden Freude, und für die Trübſale Chriſti, welche ich ſelbſt (ἐν τῇ σαρκί μου) erleide, habe ich einen Erſatz an ſeinem Körper, ich meyne an der Kirche." Zwar bemerkt Heinrichs: „quae quidem ipse non satis intelligo." Doch will wohl der altonaer Kompaſtor ſagen: „Die Freude, welche ihm die Kirche durch ihren Glauben ꝛc. mache, ſei ihm ein Erſatz für ſeine um Chriſti Willen erduldeten Leiden." Allein wie kann χαίρω beſagen: ihr macht mir Freude? wie ἀνταναπληρῶ: ich habe Erſatz? warum iſt ὑστερήματα nicht überſetzt? was entſpricht im Originaltexte dem boltenſchen Ausdrucke: „an ſeinem Körper?" [2])

ἐν τῇ σαρκί μου. Ueber den Begriff der σάρξ geben II Col. 5; II Epheſ. 11; II Cor. 4, 11; II Röm. 28; I Ptr. 3, 8 u. a. Stellen Aufſchluß: es bezeichnet den menſchlichen Organiſm., wiefern das Fleiſch ein Hauptheil deſſelben iſt. Wir

---

1) ſ. auch Arnauld S. 497 ff. ſeiner fortgeſetzten Vertheidigung der franzöſiſchen Ueberſetzung von Mons.

2) Hinſichtlich der bisher exegeſirten ſchwierigen Worte vgl. des Witſius miscellanea, S. 99 des 2ten Theiles, des le Clerc ars critica, part. II, sect. 1, cp. 12.

ſchließen das *ἐν τῇ σαρκί μου* der Partikel *τῶν θλίψεων του Χριστοῦ* (in dem bereits oben angedeuteten Sinne) an, weil jenes dieſer Partikel von Paulo ſelbſt beigeſellt iſt. Hierin liegt zugleich eine Zurückweiſung der heinrichs'ſchen und junker'ſchen Anſicht, welcher zufolge *ἐν τῇ σαρκί μου* zu dem *ἀνταναπλ.* gehören ſoll.

ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ſ. hinſichtlich der Idee dieſer Worte dasjenige, was zu dem *ὑπὲρ ὑμῶν* oben geſagt iſt. Leo Magnus ſehr richtig: „**De fortitudine fidelium nata sunt exempla patientiae.**"

ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. *Ἐκκλησία*, iſt, wie es mit *ἐκκαλεῖν* **evocare** zuſammenhängt, ſo der **coetus Christianor., ad Deum in Christo domino colendum ex mundo immundo per doctrinam evangelicam evocatus.** Heinrichs nennt die Explication des *σώματος*, die Paulus mit dem *ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία* gegeben, „**aesthetices quidem regulis non respondens;**" aber Heinrichs iſt uns den genügenden Beweis für dieſe Behauptung ſchuldig geblieben. Sie erſcheint uns übereilt. Wenn Theophylact auch hier eine Relation auf die coloſſ. Angelolatrie wahrnimmt (— „**si — corpus Christi ecclesia est, eique conjuncta est, qui caput est, quomodo vos angelos in medium profertis, dissecatisque unitatem**"?): ſo will zwar Paulus durch das *ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλ.* zunächſt einem Mißverſtande des *τοῦ σώματος αὐτοῦ* vorbeugen, inzwiſchen iſt jene von Theophyl. angenommene Relation wegen der polemiſchen Farbe des Geſammtbriefes zugleich wohl denkbar.

V. 25.

Mit derſelben Demuth, mit welcher der Apoſtel in V. 23 ſich den Titel eines *διάκονος τοῦ εὐαγγελίου* zugeeignet hatte, legt er ſich jetzt das Prädicat eines *διάκονος τῆς ἐκκλησίας* bei, und zwar nach dem Muſterbilde Jeſu, der in XX Mtth. 28 erklärt: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — ἦλθε — διακονῆσαι.* Jeſus ſtellt als Tendenz ſeines Auftretens in der Welt, und als Epexegeſe des Terminus *διακονῆσαι* dar, das *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Paulus diente dagegen der Kirche dadurch, daß er ihr das Evangelium verkündete, hie-

durch für ihre Forterxiſtenz Sorge trug, aber auch immer neue Individuen aus der Heidenwelt zu ihr hinzuthat (II Ap. Gſch. 41).

κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Eſte exponirt nach dem Vorgange der Vulgata: (**Factus sum ego minister**) „**secundum — providam dispensationem patrisfamilias Dei, suum unicuique officium distribuentis.**“ Darnach ſcheint das *οἰκονομία* active Bedeutung zu haben, etwa die fürſorgende Verwaltung Gottes; jedoch dieſer Sinn paßt nicht wohl zu dem Beiſatz *τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς*! Freilich drückt *οἰκονομία*, wie es an *οἶκος* und *νέμειν* **tenere, regere** [1]) erinnert, ſo urſprünglich (z. B. XVI Evgl. Luc. 4, 3) die Adminiſtration eines Hauſes, einer Hauswirthſchaft (die *διοίκησις* nach Zonaras und Heſychius,) aus, welche mit der Aufſicht über die Ausgabe und Einnahme verbunden iſt. Der pauliniſchen Ueberzeugung zufolge iſt die chriſtliche Kirche ein geiſtliches Haus, deſſen Eigenthümer und Gebieter der himmliſche Vater iſt (ſ. von den Paſtoralſchreiben II, 3, 20; beſonders I Timth. 3, 14 und 15; II Ephſ. 22) [2]), welcher gleichſam geiſtliche Haushälter (I Tit. 7) einſetzt, d. i. Individuen, die dadurch die Kirche regieren [3]) und für die Kirche ſorgen, daß ſie die *μυστήρια τοῦ Θεοῦ*, die dem Menſchengeiſte ehedem verborgenen Wahrheiten Gottes, an deren gläubige Annahme göttliche Gnadenwohlthaten geknüpft ſind [4]), der Kirche predigen, ſ. I Corinth. 4, 1; I Ptr. 4, 10. Auf dieſe Art erklärt es ſich, warum mehrere Gelehrte, deren bereits Heinrichs gedenkt, obſchon er ſie nicht namentlich aufführt, z. B. Theodoret, Hedinger, Heumann, Storr, Roſenmüll., un-

---

1) Im Neuen Teſt. iſt *οἰκονομεῖν* (das Hausweſen verwalten) *ἅπαξ λεγόμ.*, nämlich bei Lucas in der bekannten Parabel von dem ungerechten Haushalter. Eine „**historico — critica explicationum parabolae — descriptio**“ ließ Schreiter a. 1803 zu Leipzig an das Licht treten, nur daß ſich manche Nachträge zu dieſer Schrift machen laſſen möchten.

2) Auch den Br. an die Hebr. III, 6; X, 21.

3) Ein Regieren der Kirche iſt in gewiſſer Hinſicht zugleich ein der Kirche Dienen.

4) Obzwar Theophylact in der Auslegung des in Rede ſtehenden Terminus hin und her ſchwankt, ſo ſpricht er doch den treffenden Gedanken aus: „**Non opera quaesivit, neque virtutes, sed fidem et baptisma. — Quis enim servatus esset, si opera quaererentur?**“ Menſchliche **opera** und **virtutes** ſind unvollkommen.

ter Haushaltung Gottes in I Col. 25 das göttliche Predigtamt [1]) verſtehen, τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν (I Cor. 9, 17). Deſſenungeachtet müſſen wir Junkers Ableitung des διάκονος für verfehlt halten, indem derſelbe behauptet: „διακονοι — gleichſam δια οικου ων (contrah. in διακονος, daher der Accent auf ά) = einer, der durch das (überall beſtehende) Haus (Gottes) hin das ihm zuerkannte Amt verrichtet, ein Diener in Abſicht des göttlichen Wortes.“ Das Seltſame und Verkehrte dieſer Etymologie leuchtet ohne weitſchweifige Widerlegung ein. Weit natürlicher verharren wir bei der Derivation des διάκονος von κόνις (Staub), welcher zufolge der διάκονος ein Menſch iſt, der durch den Staub rennt, das Amt eines **missus** [2]) zum Beſten Jemandes übernommen hat, folglich **in condicione famuli (sive ministri) versatur** [3]).

εἰς ὑμᾶς. Die Ueberſetzung „**in vos**,“ welche von der Vulgt., dem Cornel. a Lap., Bengel gegeben wird, iſt zwar wortgetreu, allein vieldeutig. Die Phraſe εἰς ὑμᾶς erhält erſt aus dem Zuſammenhange ihre nähere Determination. Verbinden wir ſelbige mit τὴν δοθεῖσάν μοι: „Ich bin der Diener der Gemeinde Chriſti geworden, dem Amte gemäß, das mir von Gott gegeben iſt rückſichtlich eurer d. h. (da Paul. nach XXII Ap. Gſch. 21 εἰς ἔθνη geſendet iſt, und, wie aus I Röm. 5 erhellt, die ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν herbeiführen ſollte), gegeben zu dem Ende, daß ich nicht bloß euch Coloſſern! ſondern euch, ihr Gläubigen aus der Heidenwelt überhaupt! die wahre Wohlfahrt vermittelſt meiner evangeliſchen Predigt verſchaffe, vgl. über dieſen Sinn des εἰς ὑμᾶς [4]) die Partikel διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους II Cor. 9, 1; 8, 4; auch IX

---

1) Der Ausdruck τῆς ἰδίας οἰκονομίας ἐπιμελεῖσθαι iſt dem Diodorus von Sicilien zugehörig.

2) **Missi** hießen im Mittelalter die Abgeordneten, deren Carl der Große Behufs der Juſtiz-Adminiſtration in den der römiſchen Kirche zugehörigen Landſtrichen ſich bediente.

3) Es iſt indeß möglich, daß διάκονος deshalb Bezeichnung eines **servus** geworden iſt, weil das nächtliche Ruhen „ἐν κόνι ἄγχι πυρὸς“ (um mich der Worte eines alten Poeten zu bedienen,) Gewohnheit der **servi** war.

4) Schott hat in ſ. Verſion des Neuen Teſt. (**edit. III**) geradezu **pro vobis**, was dem Sinne nach gut iſt.

Evgl. Luc. 13. In geringerem Grade als dieſe Conſtructionsweiſe ſpricht eine zweite an, nach welcher das *εἰς ὑμᾶς* mit *πληρῶσαι* verknüpft wird. Für ſie ſtimmen Zachariä („unter euch"), der altenburger Bibelcommentar („euch"), Bolten, Heinrichs, Junker (dieſer exponirt: „bis zu euch hin").

πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Grot. ſupplirt vor *πληρῶσαι* ein *εἰς τὸ*, Bähr: *εἰς*. Wir können dieſer Supplemente entrathen; denn *πληρῶσαι* an ſich iſt, gleich dem *παραστῆσαι* in V. 22, ein Infinitiv der Abſicht. Paulus macht mit den fraglichen Worten die Mediat-Tendenz der Verleihung ſeines apoſtoliſchen Amtes namhaft. Die Vulgt. überſetzt: „**ut impleam verbum Dei**" wörtlich, jedoch unklar! Wenn ſie damit meint: **verbum plene (= tanquam plenum, absolutum) docere**: ſo dürfte ſie Recht haben; denn dafür ſpricht augenſcheinlich **XV** Röm. 19. Zwar übertragen Storr, Schleusner, Flatt das *πληροῦν* mit dem Simplex: **tradere, docere** [1]), und Flatt erklärt es für zweifelhaft, ob jene Emphaſe, d. h. der Nebenbegriff der Vollſtändigkeit, bei dem *πληροῦν* anzunehmen ſei. Allein für dieſe Annahme iſt offenbar der Connex des *πληροῦν* mi. *πλήρης* **plenus**, desgleichen der Umſtand, daß die Hebräer den zweiten Theil des Thalmud, ſofern derſelbe eine Vervollſtändigung dieſes Rieſenwerkes war, גמרה nannten. Und ſagt nicht der Apoſtel zu den *πρεσβυτέροις* der epheſiniſchen Gemeinde, (Heumann meint fälſchlich: zu einer chriſtlichen Gemeinde (überhaupt); vgl. dagegen **XX** Ap. Gſch. 17) *οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην*, **haud me subduxi, non subterfugi**) *τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ* (V. 27, vgl. V. 20). Sonach lehrt Paulus hier: ſein Apoſtelamt ſei ihm dazu gegeben, das Wort Gottes in ſeiner Vollſtändigkeit zu predigen. Zwar obſervirt Calov gegen ſchweizeriſche Gottesgelehrte, die überſetzt haben: „**ad perfecte tradendum verbum evangelii,**" folgendes „**id ante Paulum non imperfecte fuit traditum.**" Indeß, daß es vor Paulus von jedem **non imperfecte** vorgetragen iſt, läßt ſich nicht bündig beweiſen, und geſetzt, es wäre vor Paul. von jedwedem Lehrer des Chriſtenthumes vollſtändig geprediget worden, mußte es nicht ganz beſonders dem Apoſtel der Heidenwelt obliegen, Gottes Wort in ſeiner Vollſtändigkeit zu verkündigen? —

1) vgl. auch S. 300 der **opuscula sacra** des Pet. Zorn.

Dagegen überträgt Eſte, welchem Gill ſich anſchließt, die Worte ſo: „**ut omnia loca impleam verbo Dei.**“ „So habe — ſagt man, — der Apoſtel gethan, da er von Jeruſalem und rund umher bis Illyricum den Geruch der Erkenntniß Chriſti an allen Orten ausbreitete.“ Doch hätte Paulus dieſes ausdrücken gewollt: ſo würde er anſtatt des *τὸν λόγον* den Genitiv gewählt, und zur Bezeichnung des **omnia loca** den Accuſativ des Plurales von *πᾶς* und *τόπος* benutzt haben, wie Lucas in V Ap. Gſch. 28 hat: *πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν.* — Endlich überſetzt Beza: „**ad praestandum sermonem Dei, sermonem Dei vocat promissiones partim de Christo in genere, partim de vocatione gentium. Dominus praestitit misso ad gentes apostolo.**“ [1]) So Gomar., Vatablus, Calov, Heinrichs (wiefern dieſer an ein „**exsequi** des **decreti div. de gentilibus quoque admittendis**“ denkt). Das in V. 26 folgende *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον κ. τ. λ.* könnte dieſe Deutung wohl empfehlen; inzwiſchen enthält doch das Folgende keinen Grund, der, zu dieſer Deutung ſeine Zuflucht zu nehmen, den Interpreten zwänge; denn es iſt ſehr möglich, daß Paul., nachdem er mit dem *λόγον τοῦ Θεοῦ* (דבר אלהים) auf die chriſtliche Geſammtlehre, als eine von Gott gleichſam ausgeſprochene (d. i. revelirte), wie gewöhnlich von neuteſt. Autoren geſchieht, hingedeutet hat (ſ. I Corinth. 14, 36; IV Ap. Gſch. 31; V Evgl. 1), im Folgenden insbeſondere einen ſpeciellen Theil dieſer Geſammtlehre hervorhebt.

V. 26.

Chryſoſt. richtig: „*εἰπὼν* (nämlich Paul.) *ὧν ἐτύχομεν, καὶ δείξας τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν τιμὴν τῷ μεγέθει τῶν δοθέντων,*“ (in den *δοθέντων* iſt auch die dem Paul. zu Theil gewordene *οἰκονομία τοῦ Θεοῦ* begriffen, welche für die Menſchenwelt ſo ſegensreich geweſen iſt,) „*πάλιν ἑτέραν ἐπίτασιν* (**amplificationem**) *εἰςάγει, ὅτι οὐδὲ πρὸ ἡμῶν τις αὐτὸν* (wie dieſes *αὐτὸν* zu verſtehen ſei, zeigen die

---

1) Die bährſche Aeußerung: „Von P. werde nirgends geſagt, daß er die Weiſſagungen erfülle. Er habe vielmehr ihre Erfüllung verkündiget,“ würde den Beza nicht widerlegen.

Endworte des V. 25) *ἐμαθεν- ὃ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ποιεῖ λέγων· οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε ἄλλη τις κτιστὴ δύναμις, ἀλλὰ μόνος ὁ Θεὸς ᾔδει*“ (Chryſoſt. hat wohl III Epheſ. 5 und 9 vor Augen). Was bedeutet *τὸ μυστήριον*? Nach Gills Meinung kann es auf das Geheimniß des Evangelii überhaupt bezogen werden, als welches zuerſt in Gottes Gedanken und Vorſatze, hernach unter den feyerlichen Gebräuchen und Schatten des Geſetzes [1]) und während derſelben, vor den Heiden ganz und gar verborgen, von den Juden aber nur zum Theil und nur von wenigen dunkel erkannt war“ ꝛc. Vorher hatte Gill geäußert: „Das Evangelium befaſſe Dinge in ſich, welche, ob ſie gleich geoffenbaret worden, — für einen **natürlichen** Menſchen Geheimniſſe ſeien.“ Calvin [2]), Heinrichs, Flatt, Junker theilen jene Anſicht des Engländers, *μυστήρ.* auf die chriſtliche Religion beziehend. Inzwiſchen iſt dieſe generale Expoſition hier ſehr unwahrſcheinlich. Schon die Worte des V. 27: *τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστι* (wie die **recepta** lautet,) *Χριστὸς ἐν ὑμῖν*, bei welchen nicht der Juden ausdrückliche Erwähnung geſchieht, obſchon auch vielen Juden das Evangelium mit glücklichem Erfolge gepredigt iſt (vgl. II Ap. Gſch. 41, 47; VI, 1), — dürften auf eine **ſpeciellere** Interpretation des *μυστήριον* hinleiten [3])! Aber ein

---

1) Gills frommer Sinn macht von bibliſchen Ausdrücken gern Gebrauch, vgl. über die hier gebrauchten II Col. 17; X Hebr. 1.

2) Calvin ſagt noch: „**Non abs re Paul. toties evangelium quam maximis potest laudibus extollit; videbat enim, Judaeis esse scandalum, Graecis stultitiam. — Paul., ut tam iniqua et perversa judicia refutet, magnificc extollit evangelii dignitatem, quoties fert occasio.**“

3) Es iſt hier nicht am Orte, weitläuftig auseinanderzuſetzen, wie das nichtchriſtliche und chriſtliche Alterthum den Terminus *μυστήριον* genommen habe, vgl. in dieſer Hinſicht des Caſaubonus **exercitat. Antibaronian. XVI N. 43**, und die i. J. 1771 zu Quedlinburg ed. Schrift des Sam. Kühn **de voce** *μυστήριον*. Bloß in Abſicht der Geneſis des Ausdrucks ſei Folgendes geſagt: „**Derivant** — bemerkt Bretſchneider im **lexico s. h. v.**, — **vel a** *μύεσθαι*, **vel a** *μυστήρ* **i. q.** *μύστης* **initiatus, Sap. 8, 4, vel ab hebr.** מִסְתָּר.“ Doch der hebräiſchen Ableitung können wir füglich entbehren, weil *μυστήριον* ohne Zwang von *μυέω* ſich deriviren läßt, d. h. **arcanum aliquod alicui aperire, arcanis sacris (veluti eleusinis, cf. IV Diodor. Sicul. 25) initiare.** Auf dieſes *μυέω* kann auch *μύστης* zurückgeführt werden.

beſonderes Moment für die ſpeciellere iſt, daß Paul. in I Ephſ. 9 (wo dem *μυστήρ.* ſogar das Wort *θελήματος* beigeſetzt iſt); III, 3 und 6; VI, 19 (wo *εὐαγγέλιον* von *μυστήριον* abſichtlich geſchieden wird), XVI Röm. 25, 26 durch *μυστήρ.* den ehedem geheimen Willen des Allerhöchſten bezeichnet, auch die Götzendiener nicht nur zum Bekenntniſſe der Religion Jeſu zu berufen (wie Eſte, Zanchius, Davenantius wollen), ſondern ſie auch (gleich den Hebräern,) zu Genoſſen ſeiner Kirche und zu Theilnehmern an den himmliſchen Wonnen, die in der wahren Kirche Gottes zu finden ſind, durch das, was ſein Sohn gethan und gelitten hat, zu erheben. Wie groß die innere Wahrheit dieſer Enarration des *μυστήρ.* ſei, iſt daraus erſichtlich, daß ſogar Heinr., Junker, Flatt (ſ. ihre Commentare zu dieſem Br.), dieſe Erklärung mit jener allgemeinen verbunden haben. Im Uebrigen ſteht die Partikel *τὸ μυστήρ.* eben ſo, wie das *τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* des V. 25, im Verhältniſſe der Dependenz vom *πληρῶσαι.*

τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ γενεῶν. Grot.: „**Idem significant** *γενεαὶ* (**generationes**) — **quod** *αἰῶνες* (**saecula**), **pro eodem ponuntur** *γενεαὶ αἰώνων* (**generationes saeculorum**) **et sic** *αἰῶνες καὶ γενεαὶ* (**secula et generationes**).“ Dieſe Worte hat Roſenm. mit wenigen Auslaſſungen in den **scholiis ad h. l.** ausgeſchrieben und hiemit zu den ſeinigen gemacht, auch Heinr. ſagt: „*αἰωνων* **et** *γενεων* **synonym.**“ [1]) Zu dieſen Begriffsvermiſchungen können wir uns aus trifftigen Gründen nicht bekennen: *Αἰὼν* [2]), in dem Munde des Römers **aevum** lautend, erinnert an das *αἰεὶ* (**continenter**) helleniſcher Poeten [3]). Daher die Bedeutung: eine (wenn auch nicht immer, doch) ſehr lange währende Zeitperiode. Eine ſolche war diejenige, die der Ertheilung des moſaiſchen Geſetzes voraufging, und diejenige, die auf dieſe Legislation folgte, oder (um etwas anders einzutheilen), diejenige, die der noachitiſchen Ueber=

Μύστης oder *μυστὴρ* bildet gewiſſermaſſen das Mittelglied zwiſchen *μύω* und *μυστήριον.*

1) Storr überſetzt das Ganze: „**per omnia retro tempora** (ebenſo Flatt), **quavis aetate.**“

2) Vgl. rückſichtlich dieſes (im Neuen Teſt. mehrdeutigen) Wortes die **adversaria sacra Fesselii libr. III, cp. 2.**

3) Man componire ſelbiges mit *ὤν*, um *αἰὼν* zu erhalten!

ſchwemmung voraufging, und diejenige, die der „Sündfluth" folgte. Genug! *αἰών* iſt **IX** Joh. Evgl. 32; **I** Luc. Ev. 17; **I** Cor. 10, 11 **alibi: tempus longissimum** [1]), *χρόνος αἰώνιος* **XVI** Röm. 25; **II** Tmth. 1, 9 [2]). Hingegen bezeichnet *γενεὰ*, als zuſammenhängend mit dem ungebräuchlichen *γένω* (**gigno**), urſprünglich: die Erzeugung, Geburt, vgl. das *ἀπὸ γενεᾶς* des Xenophon in **I** Cyropäd. 2, 13 [3]). Hieher gehört, wiewohl nicht gewiß, der bei Matth. **I**, 17 vorkommende Satz: *πᾶσαι γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες*. Dann drückt *γενεὰ* intelligente Erdenbewohner, wiefern ſie auf natürlichem Wege erzeugt ſind, aus, oder das einem gewiſſen *αἰών* angehörige Geſchlecht von Erdenbewohnern [4]), ſ. vornämlich die 3 erſten Evangelien, z. B. **XXI** Luc. 32; **XVII**, 25; **XIII** Mrc. 30; **XXIV** Mtth. 34; **XVII**, 17, doch auf den Paul. **II** Phlpp. 15. Dem עַם (**populus**), welcher Ausdruck im **XX** Levitic. 18 vorkommt, correſpondirt in der alexandr. Verſ. *γενεά* [5]). Beweiſes genug, daß die Begriffe *αἰώνων* und *γενεῶν* ſich ohne Künſtelei dialectiſch ſcharf auseinander halten laſſen [6]). Indem Paul. lehrt: Jener erhabene, in Beziehung auf den Sohn gefaßte, geheime Heilsplan des Vaters mit den ſündhaften Erdenbewohnern ſei ſeit ſehr langen Zeiträumen [7]) und Geſchlechtern der Menſchen (Generationen) verborgen geweſen, ſo könnte man

1) Selbſt der Römer urgirt ſein **aeternum** nicht immer, ſo nicht Horatius in dem Verſe: „**serviet aeternum, qui parvo nesciet uti.**"

2) Bähr überträgt die Redeweiſe *ἀπὸ τῶν αἰώνων* zu frei: „ſeit es eine Zeit gibt;" denn auch in den Stellen, die Bähr allegirt, „Ap. Gſch. 3, 21; Joh. 9, 32; Luk. 1, 70" kann *αἰών* ſehr gut **de tempore longissimo** begriffen werden.

3) Den römiſchen Terminus, der dem *γενεὰ* entſpricht, liefert der ältere Plinius in: „**Generatio avium simplex videtur esse.**"

4) Man lieſet in dem Etymologico magno: „*γενεὰ — ἐπὶ — του παντὸς τῶν ἀνθρώπων γένους.*"

5) Hinſichtlich der Sinnerklärung des *γενεὰ* vergl. noch S. 26 der **lection. Hesiod.** des Grävius.

6) Bähr: „*γενεὰ* — überhaupt unbeſtimmt **aevum, tempus, saeculum.**" Dadurch coincidirt im Grunde *γενεὰ* ſeinem Begriffe nach mit *αἰών*, ſofern auch dieſes die Zeit betrifft; allein zu Bährs unbeſtimmter Faſſung fehlt hier die rechte Befugniß.

7) Nicht übel Theophylact: „**Quod ait a saeculis, perinde est ac si dicat: a principio.**"

die Inſtanz dagegen machen: es ſeien Schriften des Alten Bundes, moſaiſche und prophetiſche, ein Zeugniß, daß Patriarchen, Propheten u. a. Individuen dieſes Bundes von jenem meſſianiſchen Plane gewußt hätten. Dieſe Inſtanz verliert ihre Kraft durch die Wahrnehmung, daß doch ſehr viele Genoſſen der αἰῶνες und γενεαὶ von jenem göttlichen Plane gar keine Kunde, und die Patriarchen und Propheten keine deutliche Intuition des Planes gehabt haben, wie ſich die gläubigen Theilnehmer an dem Neuen Bunde einer ſolchen erfreuen. Stellen, wie XI Ap. Geſch., geben zu der Conjectur Veranlaſſung, daß viele Hebräer diejenigen Bücher des A. Teſtam., welche auf jenen Heilsplan Bezug nehmen, nicht begriffen hatten.

Im Folgenden wird die Leſart φανερωθὲν durch Beza in Schutz genommen, die Leſart ἐφανερώθη durch Wetſtein, Schott, Tittmann u. a. Allerdings ſchließt ſich das (νυνὶ δὲ) φανερωθὲν dem vorhergehenden τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον grammatiſch vortrefflich an, während das (νυνὶ δὲ) ἐφανερώθη ſeiner Form nach abrupt da ſteht, und man Behufs der Verbindung dieſer Partikel mit dem Vorigen ein ὃ vor ἐφανερώθη im Geiſte ergänzen muß[1]. Befragen wir das chriſtliche Alterthum, ſo erklären ſich D, E gr. für φανερωθὲν; inzwiſchen, von der Wenigkeit dieſer critiſchen Zeugen abgeſehn, ſo waltet der gegründete Verdacht ob, daß Librarien das ἐφανερώθη in φανερωθὲν (mit leichter Mühe) umgeſtaltet haben, damit Paul. von ſprachlichen Anomalien freier, und ſein Idiom der regulären Diction conformer werden möchte. Wir halten daher das ἐφανερώθη für das Aechte. Crell treffend: „tam accuratam sermonis, ubi sensus manifestus est, rationem apostolus non habet." Dieſe Behauptung wird durch die Schriften des Paulus erhärtet, deren Göttlichkeit durch die etwaigen grammatiſchen Irregularitäten keineswegs gefährdet wird; denn die ἀποκάλυψις, welche dem Apoſtel auch bei der Conception ſeiner Br. zu Theil geworden iſt, bezog ſich lediglich auf den Sinn dieſer Schriften, ſofern er dogmatiſcher und ethiſcher Natur iſt. Ferner ſtellen F, G ein ἀποστό-

1) Flatt bringt nach Grotius noch ein αὐτὸ in Vorſchlag, Camerarius ἐκεῖνο; indeß empfiehlt ſich ὃ zumeiſt durch ſeine Kürze und Füglichkeit. Wirklich liefern der alex. Clemens, die armen. Verſ., die codd. 10, 23, 57, 80 ὃ νῦν ἐφανερώθη, doch offenbar per correctionem.

λοις vor ἁγίοις. Nun ſind wir fern davon, ἀποστόλοις um jener crit. Auctoritäten Willen, deren Zahl gering iſt, für genuin zu halten; indeſſen da in III Epheſ. 4 von dem oben beſprochenen μυστήριον geſagt wird: νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, mithin ſich annehmen läßt, daß Paul. unter den ἁγίοις in I Col. 26 die Apoſtel und (neuteſtamentiſchen) Propheten verſtanden hat, ſo iſt die Lesart von F, G als ein ſchätzbares Interpretationsmedium, obſchon von fremder Hand, zu betrachten. Faſſen wir das νυνὶ δὲ ἐφανερώθη κ. τ. λ. als Antitheſis der Phraſe τὸ ἀποκεκρυμμένον! Vor der Erſcheinung Chriſti in der Welt, war jener Heilsplan Gottes relativ unbekannt. Die menſchliche Intelligenz vermochte nicht, aus ſich ſelbſt und aus der den Menſchen umgebenden äußern Natur zu erkennen, es ſei der Wille der väterlichen Gottheit, daß nicht bloß Iſrael, ſondern auch die Götzenknechte vermittelſt des innigen Sichanſchließens an den auf Golgatha zu kreuzigenden Menſchen- und Gottesſohn die Seligkeiten des Himmelreiches erlangen ſollten. Denn dieſes θέλημα iſt, obzwar kein antirationales, doch ein ſuprarationales, und — wie jeden Unbefangenen die Selbſterfahrung noch jetzt lehren kann, — ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Allein jetzt, nachdem Chriſtus in der Welt erſchienen [1]), und von ſeinem Geiſte an die Auserwählten Mittheilung gemacht iſt, — iſt den Apoſteln und den bei aller perſönlichen Beſonnenheit gottbegeiſterten Ausſprechern der chriſtlichen Wahrheiten [2]), die eine heilige Geſinnung in ſich tragen und Gott angehören (τοῖς ἁγίοις

---

1) Hunnius faßt den Sinn des νυνὶ δὲ ſo: „nunc post exhibitum et glorificatum Dominum Jesum et Evangelium ejus in orbe sparsum“, was in gewiſſer Beziehung gleichfalls paſſend iſt.

2) Der Begriff des προφήτης iſt in der gelehrten Welt häufig ventilirt worden, was folgende Schriften documentiren: van Dale's Diſſertation de vera prophetia sub Vet. et Nov. Test., des trefflichen Witsius miscellanea, in deren erſt. Theile de Prophetis et Prophetia gehandelt wird; des ſinnigen v. Mosheim's Exercitation de illis, qui prophetae vocantur in Nov. Test., welche 1732 in Helmſtädt zum zweitenmale herausgekommen iſt; des wittenberger Dresde's Arbeiten de notione prophetae in codice sacro, welche 1788 an das Licht getreten ſind, endlich das volum. VI des Novi Test. a Koppio illustrati, wo unter dem Titel excursus III ein zwar kleiner, doch gründlicher Aufſatz de prophetis inter primos Christianos befind-

αὐτοῦ), jener geheime Heilsplan geoffenbart, d. h. mittelſt der Influenzen des göttlichen Geiſtes kund gemacht worden. Der Apoſtel ſetzt abſichtlich *τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*, zur Andeutung, ein geheiligter und göttlicher Sinn bilde die rechte Empfänglichkeit für die *Θεῖα*, welche der Menſch zu erkennen begehre; denn nur an Verwandtes knüpft das Verwandte an. Calov treffend: „Sanctis — patefactum dicitur, non quod ad alios non penetrarit Evangelium“ (auch dem Verräther Judas und Juden, welche während des irdiſchen Daſeins Jeſu lebten, iſt ja das Evangelium gepredigt!); „sed quod tenebrae non apprehenderint lucem Joh. I et III, et quod Deus hujus saeculi excaecaverit mentes infidelium, ne Evangelii lucem viderent, 2 Cor. IV, 4[1]). Die Falſchapoſtel Coloſſens mögen von dieſem Myſterio eine hiſtoriſche Notiz gehabt haben, nicht aber eine practiſche, göttliches Leben in ihnen producirende Erkenntniß; denn ſonſt würde es nicht in moraliſcher Hinſicht mit ihnen ſo traurig beſtellt geweſen ſein (II Col. 18, 23).

V. 27.

Οἷς ἠθέλησεν ὁ Θεὸς κ. τ. λ. Die Coloſſer konnten die neugierige Frage aufwerfen: „Warum denn Gott gerade *τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* ſeinen Heilsplan manifeſtirt habe?“ Und der Apoſtel würde in dieſem Falle mit der Hinweiſung auf den freien Willen Gottes (der immerdar ein wahrhaft rationaler iſt,) dieſe unbeſcheidene Frage zurückweiſen. Calvin äußert inſofern: „Hic — frenum injicit hominum audaciae, ne plus sapere vel inquirere sibi permittant, quam oportet; sed hoc uno contenti esse discant, ita Deo placuisse. Dei enim voluntas abunde sufficere nobis debet pro causa.“ So nehmen auch Chryſoſt., Theophyl., Beza, Davenantius das *οἷς ἠθέλησεν*. Jedoch konnten die Col. das *τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* auch

---

lich iſt. Die groſsentheils unbefangene Exegeſe, deren Koppe ſich befliß, ließ ihn hinſichtlich des dem *προφήτης* inhärirenden Begriffes manche richtige Bemerkung machen.

1) Ausſprüche dieſer Art ſind Zeugniſſe, daß in Calov und anderen orthodoxen Theologen des 17ten Säculi, wiewohl ſie ſich in der Entwickelung der Theologie ſcholaſtiſcher Begriffsformen gern und häufig bedienten, doch das innige chriſtliche Leben durchaus nicht erſtorben war.

dahin verſtehen, das *ἅγιον εἶναι* der Apoſtel und der neuteſtamentiſchen Propheten ſei die verdienſtliche Urſach geweſen, um deret Willen ſelbigen die Offenbarung des Heilsplanes zu Theil geworden ſei; wiewohl die heilige Geſinnung dieſer Männer keineswegs abſolut heilig, eben darum auch kein Verdienſt war! Es iſt möglich, daß Paulus ſolchen von ihm befürchteten Mißverſtandes halber den (Gnaden=) Willen Gottes als Grund dieſer Offenbarung namhaft macht. Calvin ſagt angemeſſen vom *οἷς ἠθέλησεν*: „**hoc praecipue dictum est ad gratiam Dei commendandam, quia innuit Paulus, — ipsum sponte huc adductum (scil. ut homines hujus arcani participes faceret), et quia voluerit.**“ Sehr richtig fügt der Reformator hinzu: „**Vulgare enim est apud Paulum, Dei beneplacitum quibuslibet hominum meritis et externis causis opponere.**“ Calvin hätte Stellen, wie IX Röm. 15, 16, 18, 23, inſonderheit I Epheſ. 9 allegiren können, wo **disertis verbis** ſteht: *γνωρίσας*[1]) *ἡμῖν τὸ μηστήριον — κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ.* Dem hermeneutiſchen Principe zufolge, daß die heilige Schrift aus ſich ſelbſt zu erklären iſt, müſſen wir der letzteren Beziehung des *οἷς ἠθέλησεν* den Vorzug vor der erſteren vindiciren.

γνωρίσαι. Willkührlich behauptet Bähr, *γνωρίσαι* ſei hier „etwas mehr, etwas weiteres“ als *φανεροῦν*. Wenn Bähr äußert, daß im *φανερ.* der Begriff des Enthüllens jenes Geheimniſſes liege, *γνωρ.* das völlige Bekanntmachen mit dem Weſen deſſelben bezeichne; ſo vermiſſen wir den ſtringenten Erweis der Wahrheit dieſer Aeußerung. Inſofern *φανερ.* iſt offenbaren (was Niemand bezweifeln wird): ſo involvirt es auch die völlige Bekanntmachung des Weſens eines Objectes, vgl. III Röm. 21; I Cor. 4, 5; II Timoth. 1, 10. Der Apoſtel wechſelt bloß in V. 26 und 27 mit den Terminis zur Verdeutlichung Eines Begriffes.

τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου iſt die vulgäre Lesart, auch Griesbachs. Bähr gibt das *τίς* mit

1) *Γνωρίζειν* = *φανεροῦν*. Sogar die **versio philoxen.** hat ſtatt des *ἐφανερώθη* in I Col. 26, ein *ἐγνωρίσθη* als Marginal=Interpretament. Vgl. über den Sinn des *γνωρ.* noch XVI Röm. 26 (oder nach Griesbach XIV, 25), III Ephſ. 10 (Lucas II Ap. Gſch. 28).

quis. Hingegen lautet eine Variante: τί τὸ πλοῦτος κ. τ. λ. Freilich liegt der Einwurf gegen die Variante nahe: πλοῦτος ſei lediglich männlichen Geſchlechtes, mithin das τί und τὸ ein augenfälliger Verſtoß gegen die Grammatik und daher von der Hand zu weiſen. Allein es hat den Anſchein, daß Paul. nicht bloß ὁ πλοῦτος (ſ. IX Röm. 23; I Timth. 6, 17 al.), ſondern auch τὸ πλοῦτος im Munde geführt hat, vgl. IV Phlpp. 19; III Ephſ. 16; II, 7, wo τὸ πλοῦτος durch vortreffliche critiſche Auctoritäten als ächt documentirt iſt. Folglich konnte der Apoſtel in I Col. 27 τί τὸ πλοῦτος ganz gut ſetzen. Dazu kommt, daß dieſe Lesart beim alexandr. Clem., Euſeb., Theophyl., Oecumen., in den codd. A, B, D, E und in mehr denn 20 Minuskelhandſchr. (ſ. Wetſteins Nov. Testam.) ſich vorfindet[1]). Wir dürfen dieſe lectio um ſo eher für genuin anſehen, weil das τίς ὁ πλοῦτος wahrſcheinlich ſolchen Leſern ſeinen Urſprung verdankt, die den Paulus zum claſſiſchen Autor geſtalten wollten, vielleicht die geſchlechtliche Duplicität, welche πλοῦτος bei dem Apoſtel hat, nicht einmal kannten. — Die Phraſe τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου gibt darüber Aufſchluß, daß bei πλοῦτος durchaus nicht an materiellen Reichthum zu denken ſei, ſondern an einen immateriellen, überirdiſchen, an eine **affluentia spiritualis**, wie oft, z. B. II Col. 2, III Ephſ. 16; I, 7; II Röm. 4. Daß dieſer ſublime Sinn des πλοῦτος auch claſſiſch iſt, beweiſet die platoniſche Stelle: „τοῦ πλούτου τῆς σοφίας."[2]) Calvin treffend: **amplitudo**[3]). Was beſagt aber τῆς δόξης in dieſem Contexte? Viele Interpreten begreifen's adjectiviſch, und referiren es entweder zu dem πλοῦτος, ſo hat Eraſmus als Paraphraſt: „**patefacere, quam gloriosa sit illius (Dei? Christi? evangelii?) in nos opulentia,**" ſo Luther, Lange: „der herr-

1) Wolf ſagt bloß „codices nonnulli"; denn die Variante war ihm nicht willkommen! — Vier Minuskelhandſchriften liefern in I Col. 27 πλάτος, und Michaelis überſetzt danach: „was für eine herrliche Breite dieſes Geheimniß hat, das ſich auch über die Heiden erſtreckt!" Doch iſt πλάτος um ſo weniger für ächt anzuſehen, als es wahrſcheinlich aus III Ephſ. 18, wo τί τὸ πλάτος befindlich, von einem Leſer hier inſerirt iſt.

2) ſ. Cap. 13 des durch Fiſcher herausgegebn. platon. Eutyphron.

3) Theodoret: φιλοτιμία. Soll dies etwa dem magnificentia entſprechen?

liche Reichthum"; oder zu dem τοῦ μυστηρίου ſo hat der altenburger Bibelcommentar: „ein Geheimniß, das höchſt erhaben iſt," und Junker: „die herrliche Geheimnißerkenntniß" (der Chriſtusreligion).[1]) Allein es iſt keine Nothwendigkeit vorhanden, das ſubſtantiviſche Moment des τῆς δόξης preiszugeben, und dem Apoſtel „eine hebr. Conſtruct."[2]) aufzubürden. Kein Wunder alſo, daß andere Gelehrte die ſubſtantiviſche Beziehung reſerviren, obſchon ſie in der Beſtimmung ihres materiellen Sinnes differiren. Hammond ſagt in der Paraphraſe: „**Deus — insignem suam misericordiam tam diu occultam patefieri vult atque exhiberi gentibus,**" während Gomarus nicht nur der „**gloriosa misericordia**" gedenkt, ſondern auch der „**potentia et sapientia Dei, quam exerat in vocatione gentium**" (um das, was Gomar. dieſer Deutung des τῆς δόξης ſonſt beifügt, für jetzt zu übergehn). Zum Vortheile der hammondſchen Exegeſe kann bemerkt werden, daß Paulus in II Ephſ. 7 von einem ὑπερβάλλων πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ (= τοῦ Θεοῦ) ſpricht (vgl. I, 7), und in II Röm. 4 mit dem πλοῦτος die Phraſe χρηστότητος αὐτοῦ concatenirt. Zum Beſten der gomariſchen aber, daß die δόξα τοῦ Θεοῦ (Evgl. Joh. XI, 4, 41), die Herrlichkeit Gottes, aus den andern Eigenſchaften Gottes reſultirt oder in ſelbigen beſteht[3]). Indeſſen ſelbſt in dieſen Expoſitionen brauchen wir nicht zu acquieſciren; denn es gibt eine dritte, im neuteſtament. Sprachgebrauche ſehr begründete, und uns zumeiſt anſprechende, nach welcher die Partikel τῆς δόξης (mit Beibehaltung des ſubſtant. Momentes) bezeichnet: den **splendor internus** der wahren Chriſtusjünger, das mit moraliſcher Würde gepaarte Chriſtenglück, das Heil derſelben, welches, weil es in der Verbindung des innern Menſchen mit Gott enthalten iſt, ehrenvoll iſt, vgl. II Hbr. Br. 10; I Cor. 2, 7; II Cor. 4, 17; II Tmth. 2, 10. Hinſichtlich des Nächſtfolgenden iſt anzumerken, daß ſowohl der Ambrſt. und die Ital., als

---

1) Vgl. Bahrdts Ueberſetzung von I Col. 27.

2) Worte Junkers! Er citirt noch IX Röm. 23; aber daß dort ein hebräiſcher Idiotismus Statt habe, iſt nicht ausgemacht.

3) Sehr angemeſſen definirt Reinhard S. 132 ſeiner dogmat. Vorleſungen die **gloria Dei (interna)** durch: „**complexus omnium perfectionum, quae sunt in infinita Dei natura.**"

auch F, G ſtatt des τούτου ein τοῦ Θεοῦ leſen, welches vermuthlich das Interpretament eines Leſers iſt, aus II Col. 2, wo Paul. ſelbſt τοῦ Θεοῦ hat, entlehnt. Wie in den Worten des Herrn εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου (XXV Mtth. 34) der Genitiv ſeine Urbedeutung hat, ſo auch im τοῦ μυστηρίου τούτου. Es iſt die Rede von einer Offenbarung darüber, von welcher Art und Beſchaffenheit [1]) die Maſſe derjenigen Herrlichkeit [2]) ſei, die dieſer einſt verborgne Urplan Gottes in den Heidenvölkern hervorgerufen habe. Der Plan Gottes von der Beſeligung der geſammten Sünderwelt nicht durch äußern Ritualdienſt, ſondern durch den in der Liebe thätigen Glauben an Chriſtus, erzeugte nämlich in denjenigen Götzenverehrern, welche dieſen Plan wahrhaft kennen gelernt, Erkenntniß des Einen wahren Gottes (Theodoret paſſend: „τὰ ἔθνη ἐν σκότῳ καθήμενα τὸν τῆς θεογνωσίας ἐδέξαντο πλοῦτον“), der göttlichen Vaterliebe und Gnade, Erkenntniß der Perſon und des Werkes Chriſti, Dankbarkeit gegen Gott und Chriſtum, Befolgung der durch Chriſtum geoffenbarten Gottesgebote, inneren Frieden und eine Seligkeit, die hier beginnend, dort in der engeren Gemeinſchaft mit Chriſto ihren Culminationspunct erreichen [3]) ſollte. Dieſer Specification zufolge war die Art und Beſchaffenheit dieſer Maſſe

---

1) Wir nehmen τί, das indirecte Interrogativum, in dem Sinne von quid, quale, ſ. VIII Röm. 27. Dagegen übertragen Vatabl., Heumann, Heinr. das τίς, was ſie leſen, mit quantus! Und die Fülle der herrlichen Segnungen des poſitiven Chriſtenthumes iſt in Wahrheit groß! Nur hätte Heum. zur Beſtätigung ſeiner Verſion nicht I Ephſ. 18 anführen ſollen, wo der Sinn ſchwankend iſt, noch weniger VIII Joh. Evgl. 53, wo τίνα σεαυτὸν ποιεῖς ganz gut bedeuten kann: Quem (= qualem) te ipsum facis? (man denke an das „ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστε“ in der Odyſſee γ, V. 71); eher läßt ſich anführen: VI Joh. 9 und XXVI Mtth. 15, wo τίς wahrſcheinlich quantus iſt. Inzwiſchen iſt die Bedeutung quid, quale ſo ſchicklich, daß wir nicht nöthig haben, zu der zweiten die Zuflucht zu nehmen.

2) Dieſe Deutung iſt genauer, als die des Chryſoſt.: gloria permagna, πολλὴ δόξα, wiewohl Bähr dem Chryſoſt. beipflichtet.

3) Flatt hat bei den fraglichen Worten des Apoſt. einzigſich an die künftige Herrlichkeit oder Seligkeit der Chriſten gedacht, den Sinn ſo angebend: „welche ausnehmend große Herrlichkeit die Heiden zu erwarten haben.“ Dieſe Deutung iſt zu beſchränkt, und um ſo weniger abſolutes Erforderniß, als δόξα im Neuen Teſt. auch auf dasjenige ſich bezieht, was in dem gegenwärtigen Leben befindlich iſt, ſ. II Hbr. 10; IV Mtth. 8.

eine geiſtige, überirdiſche! Die Doxa, welche den Heiden durch jenen Heilsplan zu Theil geworden war, muß deſto mehr geſchätzt und bewundert werden, wenn man in Erwägung zieht, in welchem traurigen Zuſtande die Heiden vor ihrer Bekehrung zu Chriſto geweſen ſind, wie viele Urſache vorhanden geweſen, an ihnen von menſchlichem Standpuncte aus zu verzweifeln. So ſagt Chryſoſt.: „*ὅρα γάρ· τοὺς λίθους προσεκύνουν καὶ τὴν γῆν, ἔμαθον* (nämlich als Bekehrte) *ὅτι καὶ οὐρανοῦ κ. ἡλίου ἀμείνους εἰσὶ, κ. ὁ κόσμος ἅπας αὐτοῖς δουλεύει. αἰχμαλωτοὶ κ. δεσμωταὶ ἦσαν τοῦ διαβόλου, ἀθρόον γεγόνασιν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς ἐπάνω, καὶ ἐπέταττον αὐτῷ καὶ ἐμάστιζον αὐτόν. — Οὐδὲ, τί ἐστι Θεὸς, εἰδότες, γεγόνασιν ἐξαίφνης καὶ σύνθρονοι τοῦ Θεοῦ.*“ Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß es *τοῖς ἁγίοις τοῦ Θεοῦ* oblag, die ihnen verliehene Kunde von der Qualität des Reichthumes der den Heiden mitgetheilten evangeliſchen Segensgüter, auch andern Chriſten zu communiciren, was Paulus wohl gethan haben dürfte, ſ. XIV Ap. Gſch. 27.

ὅς ἐστι iſt **lectio recepta.** Der Glaube an die Aechtheit derſelben wird durch das *ὅ* erſchüttert, was nicht allein in den von Junker aufgeführten Hdſchr. A F G, ſondern auch in cod. 17, der Vulgt., Ital. und beim Hilar. angetroffen wird. Freilich ſtimmt Bähr dem Lambert. Bos bei welcher vom *ὅ* äußert, es ſei „**verae lectionis interpretamentum**;“ doch dieſe Behauptung iſt unerweislich. Ja *ὅ* im Verhältniſſe zu dem ſpäter folgenden *Χριστὸς* möchte eine ſchwierigere Lesart ſein, als *ὅς*. Indem *ὅ* urſprünglich im Texte ſtand, iſt es wohl durch Librarien darum in *ὅς* verwandelt, weil ſie vorher *πλοῦτος* als Maſculinum faßten, und nachher *Χριστὸς* wahrnahmen. Fragen wir nach der Conſtruction, ſo vereinigen Luther, Beza, Hunnius, Cornel. a Lap., Eſte, Calixt, Crell, Lange, Wolf, Bengel, Heinr., Roſenm., Junker, Flatt das *ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν* (wie ſie noch leſen,) mit *τοῦ μυστηρίου*. Daher iſt nach Flatt die Idee des Apoſtels: „welches (Myſterium) iſt die Lehre von Chriſto[1]) (**de Christo** vgl. 2 Kor. 1, 19; 1 Kor. I, 17), als der Hoffnung

---

1) Auch Beauſobre und Heumann (um von Heinr. und Roſenm. zu abſtrahiren,) begreifen *Χριστὸς* von dieſer Lehre, ohne daß der hier herrſchende Zuſammenhang irgend ein Befugniß dazu gäbe.

eurer Herrlichkeit;“ nach Junker: „dieſes Myſterium iſt Chriſtus, der Meſſias, = von ihm ging (und geht) dieſes Myſterium aus nach dem göttlichen Rathſchluſſe, er ſollte es den Menſchen offenbar machen [1]), in ihm beſteht daſſelbe, auf ihn bezieht ſich dies alles, weil er der Anfang (die Grundlage) und das Ende (Ziel, Zweck) dieſer göttlichen unter euch (ἐν ὑμῖν) bewirkten Religionseinrichtung iſt;“ nach Cornel. a Lap. (und Kiſtemaker): „**Quod (mysterium) circa Christum versatur, cujus objectum est Christus**“ [2]). Dagegen conſtruirt Schmid das ὅς ἐστι Χριστ. κ. τ. λ. mit τῆς δόξης (was an ſich nicht unmöglich iſt, weil die Relativpronomina ſich in Abſicht ihres Geſchlechtes oft nach dem ſpäter geſetzten Subſtantive, das hier Χριστὸς iſt, geſtalten) [3]), und ſagt: „**quae gloria Christus est.**“ Und ſind nicht die durch jenes Myſterium mitgetheilten herrlichen Segnungen gewiſſermaſſen in Chriſto, in der Gemeinſchaft mit Chriſto concentrit? Indeſſen da in dem Satze τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν das πλοῦτος Hauptſubject iſt, ſo iſt am gerathenſten, das ὅ ἐστι Χριστὸς auf πλοῦτος zu beziehen, was nicht unnatürlich iſt: „Welcher Reichthum Chriſtus iſt“ d. h. (nach einer Metonymie, zu welcher das Neue Teſtam. Analogien genug an die Hand gibt [4]), der Urheber dieſer Fülle von herrlichen Segnungen, die in (und bei) den Heiden ſich entdecken laſſen, iſt Chriſtus [5]). Aber ſteht nicht

1) Falls die Worte: „er ſollte — — offenbar machen“ eine Exegeſe der vorhergehenden: „von ihm ging und geht dieſes Myſterium aus“ ꝛc. ſein ſollen: ſo ſind dieſe vorausgehenden richtig. Sonſt hat der himmliſche Vater dieſes μυστήριον urſprünglich gefaßt, **II** Col. 2.

2) Eben ſo Bähr: „deſſen Inhalt Chriſtus iſt.“

3) Bos erinnert geſchickt an das bekannte: „**Est locus in carcere, quod Tullianum appellatur.**“ Man ſehe noch das τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστὸς in **III** Glt. 16.

4) So iſt in **I** Joh. Evgl. 4, 9 φῶς Bezeichnung des göttlichen λόγος in Jeſu, ſofern er für die Menſchen Autor des Lichtes, Spender der Erkenntniß von den Θείοις iſt: eine auch in dem φῶς τῶν ἐν σκότει des **II** Röm. 9 durchblickende Metonymie. So iſt bei **XI** Joh. 25 Chriſtus mit ζωὴ als Urheber des wahren, ewigen ſeligen Lebens bezeichnet, wie aus dem Vorhergehenden ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις (**resurrectionis caussa**) erhellt.

5) Wenn Bähr gegen die von uns gewählte Beziehung bemerkt: πλοῦτος „vertrete dem Sinn nach nur die Stelle eines Adjectives“, ſo iſt dieſe Behauptung falſch.

dieſe Idee in Widerſpruch mit der oben erwähnten, daß jener Urplan Gottes dieſe Fülle erzeugt habe? Keineswegs! Denn wie das Chriſtenthum überhaupt nur in Verbindung mit der ihm inhärirenden Gotteskraft ſich wirkſam erweiſet (ſ. z. B. I Röm. 16), ſo konnte jener Urplan nur in Verbindung mit Chriſtus, mit dem Geiſte Chriſti, eine Fülle von Herrlichkeit den Heidenvölkern mittheilen. Selbſt die Erfahrung, die das gläubige Individuum an ſich macht, iſt ein Zeugniß dafür, daß Lehre als ſolche und Geiſt der Lehre in engem Connexe mit einander ſtehen.

ἐν ὑμῖν. Bahrdt läßt dieſe Worte, weil ſie ihm in Verbindung mit *Χριστὸς* vielleicht zu myſtiſch klangen, unüberſetzt. Was diejenigen Interpreten anbelangt, welche das *ὅς ἐστι Χριστ.* mit *τοῦ μυστηρίου* conſtruiren, ſo hat Flatt: „Chriſtus in Beziehung auf euch" oder „Chriſtus inwiefern er für euch die „Hoffnung der Herrlichkeit" iſt (d. i. Fundament dieſer Hoffnung); Junker: „unter euch" [1]), d. i. „auch zu euch kam dieſe Geheimlehre des Chriſtenthums durch Kundmachung derſelben, ſo daß Chriſtus unter euch iſt, wie unter den Juden;" Cornel. a Lap.: „Christus est — is, per quem futuram gloriam vitae aeternae speratis et exspectatis." An dieſen Deutungen iſt die Ausſtellung zu machen, daß ſie ſich von der Originalbedeutung des *ἐν* (in) ohne Noth entfernen, obſchon ſelbe in unſerm Contexte ſtatthaft iſt, und einen tiefen Gedanken darbeut: „Der Urheber jener Herrlichkeitsfülle iſt Chriſtus, der in euch iſt [2]), d. h. mit euch vereinigt iſt, und (wie es in III Ephſ. 17 ſchön heißt,) *διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κατοικεῖ*, mithin jene Herrlichkeitsmaſſe euch deſto leichter ſchon in dieſem Leben hat mittheilen können (ſ. I Col. 14). Calvin gut: „Addit: in vobis, quia nunc Christum possident, a quo nuper alieni erant, ut nihil supra." Chryſoſt. macht von den Worten des Paul. eine practiſche Application, die der polemiſchen

---

1) Ebenſo Pagnini, Piſcator, Heum., Zachariä, das exeg. Handb., der altenburg. Bibelcomm., Kiſtemaker, Bähr.

2) Eine von dem roſtocker Prof. Fecht angefertigte, zu Roſtock 1705 edirte Abhandlung de Christo in vobis, iſt mir nicht zu Händen gekommen. Wolf, der ſie in den curis allegirt, äußert, es habe Fecht den „abusum phraseos, inter fanaticos admodum frequentatum", entfernt, und freilich liegt ihr Mißbrauch der ſittlich verderbten Menſchennatur ſehr nahe.

Tendenz der Epiſtel nicht repugnirt: „εἰ — ἐν ὑμῖν ἐστι[1]), τί ἀγγέλους ζητεῖτε διδασκάλους τοῦ μυστηρίου τούτου; — ὃ οὐδεὶς οἶδεν, ὅ ἐστι θαυμαστὸν, ὃ παρὰ τὴν κοινὴν προςδοκίαν.“

ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Obzwar Luther, Hedinger überſetzen: „der da iſt die Hoffnung" ꝛc., ſo leuchtet doch von ſelber ein, daß ſie ſich darum Chriſtum hier nicht als den ἐλπίζων vorgeſtellt haben. Vielmehr kann ἐλπὶς, indem es an Χριστὸς angeſchloſſen iſt, vernünftiger Weiſe nur genommen werden de eo, qui spem dat, instillat: eine Deutung, die durch I Thſſl. 2, 19, vorzüglich I Tmth. 1, 1 (wo ja τῆς ἐλπίδος ἡμῶν von Χριστοῦ Ἰησ. abhängt,) ſattſam gerechtfertigt wird[2]) Τῆς δόξης begreifen Eraſm., Menochius, Clarius, Bahrdt, das exegt. Handb. in der adjectiviſchen Bedeutung von ἔνδοξος. „Spes nostra celebris, quae nos non pudefaciat, — ſo lieſet man bei Theophylact, — sit Christus!“ Und einige von Eſte citirte Gelehrte geben als Grund, daß Chriſtus die „spes gloriosa“ der Coloſſer iſt, an: „tum quia in eo vobis gloriandum est, tum quia ab eo et per eum futuram gloriam exspectatis.“ Inzwiſchen auch an dieſer Stelle iſt kein rechtes Hinderniß vorhanden, den ſubſtantiviſchen Begriff der Partikel τῆς δόξης, nämlich gloria, salus, felicitas, zu bewahren. Das beigefügte ἡ ἐλπὶς zeigt hinlänglich, daß an eine zukünftige gloria gedacht werden muß, wie II Thſſl. 2, 14; VIII Röm. 18 (wo μελλουσ. dabei ſteht); V, 2 (wo mit δόξης ein τοῦ Θεοῦ verbunden iſt). Daher geſtaltet ſich die apoſtoliſche Idee: Der mit euch vereinte Chriſtus hat euch die Hoffnung eingeflößt[3]),

---

1) Wenn der K. V. ſagt: man müſſe lernen, „ὅτι ὁ πάντων ἀνώτερος καὶ ὁ ἀγγέλων ἄρχων, καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν δυνάμεων κρατῶν κατέβη κάτω, κ. ἄνθρωπος γέγονε, κ. μυρία ἔπαθε, κ. ἀνέστη:“ ſo liegen freilich dieſe chriſtologiſchen Momente nicht in den apoſtoliſchen Worten κατὰ ῥητόν; indeſſen bildeten ſie mit die condicio sine qua non des Seins Chriſti in den Coloſſern, und ſind inſofern nicht ganz unpaſſend.

2) Wahl in ſein. clav. s. v. ἐλπὶς faßt auch das ἡ ἐλπὶς Ἰσραὴλ in Act. XXVIII, 20 de auctore spei. Doch ſcheint uns, daß durch dieſe Phraſe der Meſſias eher als derjenige, auf welchen die Hoffnung der Iſraeliten baſirt ſei, charakteriſirt wird.

3) Um den ehemaligen Gegenſatz der Col. gegen das Chriſtliche mehr

daß ihr (natürlicher Weiſe als Chriſtusgläubige I Röm. [1]) 16,) die (himmliſche I Col. 5) Herrlichkeit in ihrer Vollendung (oder das abſolute Heil) [2]) in einer beſſern Welt (von Gott) empfangen werdet. Sehr richtig nennt Calv. das ein „**admirabile Dei opus, quod in vasculis testaceis et fragilibus resideat spes caelestis gloriae.**“ Und Bengel, bei welchem das Chriſtenthum Saft und Kraft geworden war, bemerkt: „**Christus in nobis per se laetissimum, sed multo laetius respectu eorum, quae revelabuntur c. III, 4. Ephes. I, 18.**“

V. 28.

Ὃν. Bolten und das exeget. Handb. deuten es vom Chriſtenthume. Freilich findet ſich in I Corinth. 9, 14 *τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν*. Allein hier ſteht *ὃν* augenſcheinlich in Relation zu dem *Χριστὸς* des V. 27, welches Wort ziemlich nahe dem *ὃν* voraufgeht. *Ὃν* mit „Chriſtenthum“ zu übertragen, iſt um ſo bedenklicher, als man, wenn man den Terminus „Chriſtenthum“ im Munde führt, bisweilen die Lehrſätze der ſogenannten **religio naturalis** von Gott, Tugend, Seelenunſterblichkeit, ohne weitere Bezugnahme auf die Perſon Chriſti, darunter verſteht. Faſſen wir daher hier (wie I Phlpp. 15, 18, wo **disertis verbis** *τὸν Χριστὸν κηρύσσειν, καταγγέλλειν* ſteht,) den Gedanken ſo, daß Paulus Chriſtum predige, und zwar (der Pericope von I Col. V. 13 ff zufolge,) als den Sohn Gottes, Welt-Schöpfer und Regierer, als das Oberhaupt der chriſtlichen Gemeinde, aber auch (nach V. 26, 27, V. 20 ff) als denjenigen, der nach dem ehemals verborgenen Rathſchluſſe der väterlichen Gottheit den Heiden und Juden das ewige Heil habe verſchaffen ſollen, und die Menſchheit durch ſein Leiden und Sterben mit den himmliſchen Dingen in neue Gemeinſchaft geſetzt habe. Sagt doch Paulus in I Cor. 2, 2 ſelbſt: *οὐκ — ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, κ. τοῦτον*

---

ins Licht zu ſtellen, nennt ſie Hunnius nicht mit Unrecht: „**ex rerum omnium desperatione revocatos.**“

1) Hunnius bemerkt nach ächt lutheriſcher Dogmatik: „**beneficio meriti illius — apprehensi.**“

2) Selbſt bei der zuvorgenannten *δόξα τοῦ μυστηρίου* genoſſen die Col. einen Vorſchmack von der herrlichen Seligkeit des Jenſeits.

ἐσταυρωμένον. Calvin gut: „**Huc — tendit, ut suum apostolatum ornet.**“ Dieſer Chriſtus des Paul. hatte wohl den Moſes, welchen die Theoſophen Coloſſens in das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche einzuführen gedachten, zur Antitheſis.

ἡμεῖς. Das exeget. Handb. bezieht dieſes auf mehrere Lehrer, Junker namentlich auf Paul., Timotheus, Epaphras; Bengel verweiſet auf V. 1, wo jene beiden angeführt ſind. Indeß, daß wir ſolche pauliniſche Pluralformen allein von dem Heidenapoſtel deuten müſſen, iſt in der Isagoge §. XIV gezeigt worden. Hier iſt dies pflichtgemäß, da V. 29 geleſen wird: *κοπιῶ ἀγωνιζόμενος* und *ἐν ἐμοί*.

καταγγέλλομεν. Theophyl.: „**significanter — dixit denunciantes, a supernis** (d. i. wahrſcheinlich **e coelo**) **ipsum deducentes.**“ Hieraus, ingleichen aus dem *ἄνωθεν αὐτὸν φέροντες* des Chryſoſt. iſt erſichtlich, daß beide Väter die eigentliche Bedeutung des *κατὰ* **deorsum** [1]), welche die bloße Präpoſition auch im Neuen Teſt. zuweilen hat (ſ. VIII Luc. 33), premiren. Doch vermiſſen wir den ſtreng philologiſchen Beweis, daß die mit *ἀγγέλλειν* componirte Präpoſition irgendwo bei den heil. Autoren die von den Vätern angeführte Specialbeziehung involvire. Stellen, als XVI Ap. Gſch. 21; XVII. 13; XIII, 8 beurkunden, daß *καταγγέλλειν* beſage **denuntiare**, womit es von der Vulgata überſetzt iſt. Dazu kommt, daß es vom Heſych. mit *κηρύσσειν* ſimpliciter erläutert iſt. Wenn Michaelis, Heinr. u. a. behaupten, *καταγγ.* bezeichne ein öffentliches Verkündigen Chriſti: ſo ſehen wir nicht ein, warum nicht zugleich der Begriff der Privatverkündigung deſſelben in dem Worte liegen ſoll, zumal da der Weltap. auch die letztere geübt (vgl. die Paſtoralſchreiben), und in XX Ap. Gſch. 20 ein *ἀναγγεῖλαι — καὶ διδάξαι — δημοσίᾳ κ. κατ᾽ οἴκους* ſich beigelegt hat.

νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον. Die Vulgt., Grot., Hammond. geben das Particip mit „**corripientes.**“ Eſte äußert: „**Erat — totum genus humanum in peccatis et ignorantia**

---

1) Wir erinnnern an das homeriſche, auf einen Gott ſich beziehende Wort: „*βῆ δὲ κατ᾽ Οὐλύμποιο καρήνων*,“ und an das joſephiſche: „*κατὰ τῶν κρημνῶν ἐῤῥίπτουν ἑαυτοὺς*“ (ſ. **de bell. judaic. I, 8, 5**). Vgl. auch Caſaubon. zu der allmelov. Ausgabe des Strabo S. 233.

Dei, ac propterea de his corripiendum.“ Mit dieſer Faſſung trifft das „castigando“ Storrs zuſammen, der hinzufügt: „Qui honorem Christo derogabant, ut judaicorum magistrorum Laodicenses discipuli, — eos corrigebat apostolus.“ Allerdings kann νουθετεῖν in einem gewiſſen Redezuſammenhange dieſen Sinn haben, wie das hebr. יִסַּר nicht bloß monere iſt, ſondern auch castigare, παιδεύειν, ſ. I Kön. 12, 11; XXIX Sprüchw. 17. Aber in unſerem Contexte erblicken wir keinen Grund, der zu dieſer Exegeſe zwänge. Genau genommen iſt νουθετεῖν urſprünglich „an das Herz legen,“ weil es von (ἐν) νῷ und τίθημι derivirt werden muß. Daraus fließt die Bedeutung monere; erläutert nicht Phavorin. das Verbum durch παραινεῖν? Jetzt nimmt Theophyl. νουθετεῖν von einem „admonere de operibus,“ d. h. (um Dr. Bretſchneiders Ausdruck [1]) zu gebrauchen,), einem „excitare ad virtutem.“ Das Verbum hat wirklich dieſe Relation in I Thſſl. 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους. Möglich iſt, daß Paul. in I Col. 28 ſagen will: er muntere Jedermann zur Beſſerung ſeines Lebenswandels, zur Sinnesänderung (μετάνοϊα, Buße) auf, und trage dem Gebeſſerten (der durch die Heiligung ſeines Sinnes für die weſentlichen Wahrheiten des Evangelii empfänglicher geworden,) die chriſtliche Lehre vor. Allein da in dieſem Paſſus von Chriſto (ὃν ἡμεῖς καταγγέλλ.) die Rede iſt: ſo iſt vorzüglicher, νουθετοῦντες ſo zu faſſen: Paul. ermahne jeden Menſchen (alſo arme und reiche, junge und alte, ungebildete und gebildete, unbeſchnittene und beſchnittene, I Röm. 14, ſo oft der Zeitpunct ein zum Ermahnen paſſender war,), Chriſtum (die Meſſianität des gekreuzigten Nazareners,) anzuerkennen und zu bekennen (denn beides iſt Bedingung des Seligkeitsgenuſſes). Chryſoſt. äußert im Geiſte ächten Chriſtenthumes: „διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες [2]) οὐκ ἐπιτακτικῶς, οὐδὲ μετὰ ἀνάγκης [3]). καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας, τὸ μὴ τυραννικῶς προσάγεσθαι.“ Daß Paul. die liebevolle Parä-

1) ſ. das lexic. manual. s. v. νουθετεῖν.

2) Junker meint ohne allen Beweis, „beide Verba ſeien entweder ſynonym, oder“ ꝛc.

3) In dem oben citirten joſephiſchen Werke I, 24, 4 bildet ἀπειλεῖν das Antitheton des νουθετεῖν.

neſie gebraucht, bezeugen ſeine Schriften. In I Cor. 4, 14 ſetzt er *ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ*, vgl. II Theſſ. 3, 15.

διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nicht bloß Paul. ſtellt *διδάσκειν* mit *νουθετεῖν* (auch III Col. 16) zuſammen, ſondern ſelbſt Claſſiker. Im Dio Chryſoſt. XXXIII, S. 369, C lieſet man „*τοῖς νουθετοῦσι κ. διδάσκουσι χάριν εἰδώς*.“ Unſer *διδάσκοντες* mit ſeinen Annexen iſt ein ſchätzbarer Beitrag zur Characteriſtik der Paſtoral-Seelſorge des Apoſtels. *Πάντα ἄνθρωπον* wird von der berühmten alcaliſchen Bibel nicht dargeboten [1]). Dafür läßt ſich ſagen, daß die Phraſe in der aethiop., in der in Waltons Polyglottenbibel befindlichen arab. Verſ., Itl., beim Ambrſt., Pelag., Sedul., in Da pr. m., E, F, G, 17, 39, 72 deſiderirt wird (ſ. Wetſtein ad h. l.) [2]). Inzwiſchen ſteigt uns der Verdacht auf, daß Chriſten des Alterthumes, welche das *πάντα ἄνθρωπον* wegen des ſchon einmal vorhergehenden *πάντα ἄνθρωπον* für unnöthig erachteten, jenes willkührlich geſtrichen haben, und daß aus dieſem modus agendi das Fehlen jener Phraſe in Verſionen, Codicb. und bei Vätern ſich erklärt. Allein nach unſerm Dafürhalten iſt ſie keineswegs unnöthig, weil ſie in, Verbindung mit dem bereits einmal geſetzten *πάντα ἄνθρωπον* der pauliniſchen Rede eine *δεινότης* beibringt, die mit dem heiligen Affecte, in welchem Paul. den dogmatiſchen Theil dieſes Sendſchreibens angefertigt hat, ſehr übereinſtimmt. Calvin treffend: „se doctorem facit omnium hominum, quo significat, nullum tanta sapientia praestare, qui se eximere a suo magisterio debeat, ac si diceret: Constituit me Deus in excelso loco publicum arcani sui praeconem, ut sine exceptione totus mundus ex me discat.“ Wir reſerviren daher das zweite *πάντα ἄνθρ*. im Texte. *Ἐν πάσῃ σοφίᾳ* in aller Weisheit, indem ich alle mögliche Lebensweisheit entwickele. Paul. lehrte (über Chriſtum) dergeſtalt,

---

1) Daß Plancinus das *πάντα ἄνθρ*. hinter *διδάσκ*. nicht liefert, iſt, weil Plancinus der alcal. Bibel faſt ganz gefolgt iſt, kein Wunder.

2) Heinr. (dem Junker folgt,) behauptet: „Probat — omissionem — Griesb.“ Aber der beſonnene jenaer Critiker hat vor das *πάντ. ἄνθρ*. einen Gedankenſtrich (—) ſetzen laſſen, von welchem er pg. XCII der Prolegom. zu ſeiner Ausg. des N. Teſt. bemerkt: „Praefigitur vocabulis quorum omissio m i n u s est probabilis.“

daß er ſtets auf das Receptionsvermögen des Hörers Rückſicht nahm, gerade dasjenige Chriſtologiſche, was für die Seelenzuſtände des Hörers erſprießlich war, hervorhob [1]) u. ſ. w. Daß ἐν einen Sinn zuweilen hat, der mit der Bedeutung des cum zuſammengrenzt, erhellt aus XV Röm. 29; IX Hbr. 25, und daß Paulus in der That den Heiden ein Heide, für die Juden ein Jude inſoweit geworden iſt, als dies ohne Verletzung ſeines chriſtlichen Gewiſſens geſchehen konnte, iſt bekannt. Theophyl. ſehr wahr: „Talia (i. e. dogmata Christiana) posse docere, omni sapientia opus habet, tumea, quae est e Scriptura, tum ea, quae sumitur a ratione atque argumentis, et ea, quae discitur ab ipsis Graecis, perinde ac Athenienses instituebat ab ara.“ Der K. V. hat XVII Ap. Gſch. 23 mit Recht vor Augen. Demnach haben wir das ἐν πάσῃ σοφίᾳ formell gefaßt; materiell begriff's dagegen Calvin [2]), ſagend: „in omni sapientia perinde valet ac si talem assereret suam doctrinam, quae hominem ad solidam sapientiam et cui nihil desit, perducat.“ Bolten, der altenb. Bibelcomm.: „in allen Religionserkenntniſſen.“ Allein hätte der Ap. die (in ſich wahrhaft weiſe) chriſtliche Doctrin als dasjenige, was er lehre, darſtellen gewollt, ſo würde er zweifelsohne πᾶσαν σοφίαν haben ſchreiben laſſen, wie beim Joh. XIV Ev. 26 geleſen wird: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα, vgl. XXII Matth. 26. Daß Chriſtus Object der apoſtoliſchen Lehre ſei, mußte den Col. aus dem vorhergehenden ὅν klar ſein.

ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον κ. τ. λ. Hinſichtlich der Bedeutung des παρίστημι vgl., was zum V. 22 bemerkt iſt. Τέλειος [3]) iſt, weil es mit τέλος (finis) zuſammenhängt, vollendet, nicht bloß in phyſiſcher, ſondern auch in pſychiſcher Rückſicht. Aus I Cor. 2, 6; 13, 10; 14, 20 (wo ταῖς φρεσὶ i. e. ratione mentis, mit τέλειοι verbunden iſt,), IV

1) F, G liefern bei σοφίᾳ ein πνευματικῇ, als Gloſſem! Indeſſen war des Apoſtels Weisheit wirklich eine geiſtliche.

2) Vielleicht auch der Ambroſiaſt., bei dem ſich dies findet: „Hanc dicit veram esse sapientiam, quae est in disciplina dominica, quum agnoscitur Christus.“

3) Die class. IV der bibliotheca Bremensis enthält eine Abhandlung De τοῖς τελείοις ad illustranda varia Novi Test. loca von dem Paſtor Herrm. Reiners.

Ephſ. 13; III Phlpp. 15 iſt abzunehmen, daß Paul. jenes Adjectiv vornämlich auf das intellectuelle Seelenvermögen des Bekenners Jeſu bezieht. Dieſe Anſicht wird dadurch begründeter, daß der apoſtol. Autor des Br. an die Hebr., welcher Vieles dem Paul. Analoge hat, den Begriff der τέλειοι, welchen er die στερεὰ τροφή (d. h. ohne Metapher, die relativ ſchwer zu verſtehenden Wahrheiten des Evangelii,) zueignet, folgendermaſſen faßt: οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Sonach hatte Paul. bei ſeinem καταγγέλλειν, νουθετεῖν, διδάσκειν die Tendenz (ἵνα), jeden Menſchen darzuſtellen, d. i. zu bilden [1]) zu einem ſolchen, der in der Erkenntniß Chriſti vollkommen ſei. Es verſteht ſich, daß hier an keine abſolut vollkommne Chriſtuserkenntniß zu denken iſt (denn das abſolut Vollkommene iſt nur in Gott, iſt Gott ſelbſt); ſondern an eine ſolche Vollkommenheit der chriſtlichen Erkenntniß, wie ſie der anitzt beſchränkte Menſchengeiſt auf Erden haben kann, d. h. an eine relative. — Dagegen nehmen Andere das τέλειον in Beziehung auf das Willensvermögen und das Leben. So Heum. von dem „Rechtſchaffenen, der ſo iſt, wie er ſein ſoll," und Hammond exponirt: „**Eum (i. e. Deum) colant (sc. gentiles et Judaei ad Deum adducti) sanctimonia morum!**" Ja Storr begreift die Partikel von den „**perfecte beatis.**" Nun iſt richtig, daß, ſobald die Exhortation und die Unterweiſung des Paulus Perſonen jeglichen Standes, jeglicher Bildungsſtufen ꝛc. zu Individuen, die in chriſtlicher Einſicht möglichſt vollkommen ſind, geſtaltet hat, — daß dieſe Individuen durch ihre chriſtliche Einſicht zu einem heiligen, gottgeweihten Wandel bewogen, und auf dieſe Weiſe in ihrem Innern eines hohen Grades von Seligkeit theilhaftig werden. Allein, daß das, was Folge der chriſtlichen Erkenntniß iſt, den

1) Junker exponirt hingegen: „Um euch durch die Lehre Jeſu ohne Flecken und Tadel, wie ein heiliges Opfer, Gott darzubringen." Außer Junker haben Reiners, Peirce, Heinr., Bähr dieſen Nebenbegriff hier urgirt. Doch ſollte παραστῆσαι nach apoſtol. Sinne vom Darſtellen eines Opfers genommen werden: ſo würde Paulus τῷ Θεῷ beigefügt haben, wie in XII Röm. 1; II Tim. 2, 15. Wenn Bähr äußert: „Man kann — nach II Tim. 2, 15 τῷ Θεῷ ergänzen" ſo iſt zu erwidern, daß dieſe Ergänzung hier Sache der Willkühr iſt.

ſubſtantiellen Inhalt des *τέλειον* h. l. ausmache, iſt damit keineswegs erwieſen. Wenigſtens iſt dieſe Faſſung des *τέλειον* nicht nothwendig! — Hinter der Partikel *ἐν Χριστῷ* liefert die koppeſche Edition des N. Teſt. *Ἰησοῦ*. Doch da *Ἰησοῦ* in der Ital., beim Ambrſt., in **A**, **B**, **C**, **D**, **E**, **F**, **G**, 17, 18, 23, 44 nicht gefunden wird: ſo dürfte die Aechtheit des *Ἰησοῦ* ſehr zweifelhaft ſein! Es darf um ſo eher aus dem Texte entfernt werden, als auch in V. 27 bloß *Χριστὸς* erwähnt iſt. Schon aus unſrer Interpretation des *τέλειον* iſt evident, daß wir *ἐν Χριστῷ* dem *τέλειον* eng anſchließen! Bähr exegeſirt: „durch die Verbindung mit Chriſtus.“ Aber es iſt kein trifftiger Grund da, die eigentliche Bedeutung des *ἐν* aufzuopfern: „vollkommen in Chriſto,“ in dem Wiſſen um ſeine Perſon, ſeine Thaten und Leiden u. ſ. w. Calvin gut: „**repetit — in Christo, ne quid scire praeter unum Christum velint.**“ Wollte man *ἐν Χριστῷ* dem *παραστήσωμ.* anſchließen, ſo würde der Gedanke ſein: Paul. beabſichtige, jedermann in der Vereinigung mit Chriſto, unterſtützt von den Gnadenkräften des Oberhauptes der Kirche hinzuſtellen als einen in intellectueller Hinſicht Vollendeten! Sagt nicht der Herr nach I Cor. 12, 8 zu Paul.: *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου*? und nennt nicht Paul. ſich und den Apollo *Θεοῦ συνεργούς* (ibid. Cap. 3, 9)? Inzwiſchen weil der Apoſtel *ἐν Χριστῷ* unmittelbar mit *τέλειον* verbunden hat, ſo iſt es beſſer, ſich für die erſtere Conſtruction zu erklären.

V. 29.

Für denjenigen, der die zweite Relation des *ἐν Χριστῷ* in V. 28 feſthält, enthält V. 29 in ſeiner zweiten Hälfte eine Epexegeſe des *ἐν Χριστῷ*. Für uns, die wir uns zu der erſten Relation des *ἐν Χρ.* bekennen, bietet auch die zweite Hälfte einen neuen Gedanken dar.

εἰς ὅ. Vulgt. „in quo,“ Hedinger: „Daran.“ Falſch, da nicht *ἐν ᾧ* ſteht! Richtig iſt: in quod. Junker führt zwei Beziehungen der Partikel an: „die chriſtliche Lehre zu verbreiten (Chriſtum zu predigen), oder: *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ*.“ Die letztere Beziehung iſt die rechte, weil dem *εἰς ὅ* die Worte *ἵνα — ἐν Χριστῷ* immediate voraufgehn.

καὶ laſſen Eraſm., Michael., Heinr., Kiſtemaker unüberſetzt, als ſei es Pleonaſmus. Wir ſchämen uns nicht, einzugeſtehn, daß in dem Buche aller Bücher, welches die heil. Schrift in ſich ſchließt, jedes Wörtchen für uns von Wichtigkeit iſt. *Καὶ* iſt etiam, wie in IV Phlpp. 9, 10; I Corth. 13, 12; 7, 29, wenn man es nicht etwa mit „ſogar" übertragen will, ſ. I Cor. 4, 5; V Joh. Evgl. 27.

„*κοπιῶ* (bemerkt Crell treffend,) aliquid amplius significat, quam superiora, quod declarare etiam videtur vox sequens *ἀγωνιζόμενος*." Roſenm. gibt es zu unbeſtimmt mit laboro; es beſagt wohl in unſerm Nexus urgeo aliquid, ſ. I Timth. 4, 10. Paul. ſtellt es in II Phlpp. 16 ausdrücklich mit *τρέχω* zuſammen. *Ἀγωνίζεσθαι* wird (vgl. I Cor. 9, 25) urſprünglich von dem Hellenen gebraucht, der mit dem Diſkus, dem Schwerte und auf die ſonſt bekannten Arten mitkämpfte, ſobald das Volk, dem er angehörte, ſeine öffentlichen Spiele feierte, und der in dieſem Mitkampfe ſeine phyſiſchen Kräfte anſtrengte. Daher kann *ἀγωνίζεσθαι*, analog dem claſſiſchen puguare [1]), bedeuten: ſich anſtrengen, omnes nervos intendere, nicht nur hier, ſondern auch in dem Ausſpruche Jeſu: *ἀγωνίζεσθε εἰςελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας*. So arbeitete denn der Ap. auf den großen Zweck, jedweden zu einem in der Erkenntniß Chriſti Vollendeten zu machen, hin, d. h. er verfolgte dieſes Ziel, indem er gleich einem helleniſchen Wettkämpfer ſich anſtrengte („*μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς*," bemerkt Chryſoſt. paſſend). Chryſoſt. irrt, ſofern er bei des Apoſtels fraglichen Worten an ein bloßes Nachtwachen denkt („*εἰ ἐγὼ ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν οὕτως ἀγρυπνῶ, πολλῷ μᾶλλον ὑμεῖς ὀφείλετε*"); denn konnte nicht Paul. auch auf andere Weiſen, z. B. durch Enthaltſamkeit, dürftige Lebensfriſtung ſich anſtrengen? Die Anſtrengung des Paul. war um ſo weniger ein bloß ſomatiſches, als das *σῶμα* und die *ψυχὴ* in engem Connexe mit einander ſtehen, und als dasjenige, was das *σῶμα* betrifft, die *ψυχὴ* mit afficirt. Dagegen faſſen mehrere das *ἀγωνίζεσθαι* von einem certamen (Kämpfen) des Paul. mit „allen Irrthümern und Vorurtheilen gegen den Glauben" (ſo ſagt Michael. in der Paraphraſe,), „con-

1) Vgl. Ciceros Epiſteln an die ſogen. diversos: 7, 32.

tra perfidos“ (ſo der Ambroſiaſt.), mit „periculis ac malis“ (ſo Eraſm., Grot., der altenb. Bibelcomm.), „vexationibus“ (Hammond), „cum difficultate“ (Eſte). Daß Paul., während er den λόγος τοῦ σταυροῦ mit Begeiſterung predigte, auf Anlaß der ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ mit allen dieſen Dingen zu ringen gehabt hat, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden. Inzwiſchen erblicken wir in unſerm Contexte und in IV, 12 kein Moment, durch welches wir zu dieſer Faſſung genöthigt würden [1]).

κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. Das Subſtantiv iſt das ciceron. efficientia (Wirkſamkeit) ſ. I Theſſ. 2, 9; I Ephſ. 19. Wenn Crell den Terminus durch „robur,“ Storr durch „virtus,“ Flatt durch „Kraft“ überträgt, ſo müſſen wir ſagen, daß ἐνέργεια dieſen Sinn wahrſcheinlich in III Phlpp. 29 hat, (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν (i. e. Χριστὸν) καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα), und daß die Bedeutung des ἐνεργ. in I Col. 29 an die Idee der crellſchen u. ſ. w. Exegeſe nahe angrenzt, wo nicht gar mit ſelbiger coincidirt. Chryſoſt.: „ὁ τοίνυν ἰσχυρόν με ποιῶν εἰς τοῦτο (näml. zu dem κοπιᾶν und ἀγωνίζεσθαι), δῆλον, ὅτι τοῦτο βούλεται.“ Unleugbar! Das αὐτοῦ deuten Selneccer, Roſenm. von Gott! Dieſer iſt in V. 27 namhaft gemacht. Aber nachher in V. 28, alſo dem αὐτοῦ näher, geſchieht Chriſti mittelſt des ὃν Erwähnung. Deshalb iſt vorzüglicher, αὐτοῦ vom Meſſias zu deuten, welcher nach XXVIII Mtth. 20 zu ſeinen Jüngern das merkwürdige Wort geſprochen: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Daß Paul. in I Cor. 15, 10 in Betreff der Gnade Gottes äußert: ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ſteht mit unſerer Beziehung des αὐτοῦ nicht in Widerſpruch; denn auf dem Gebiete des Evangelii und der wahrhaft chriſtlichen Kirche iſt das Göttliche ein Chriſtgöttliches, das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ wird im N. Teſt. auch πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ geheißen. Hält man auf chriſtlichem Boden dieſe Modification des Θεῖον nicht feſt, ſo verallgemeinert man das ſpecifiſch Chriſtliche mit Willkühr! — Zu dem τὴν

1) Währ will ἀγωνίζεσθ. „auf die mit der Arbeit (näml. der Verkündigung und Ausbreitung des Evangelii) verbundenen Gefahren und Leiden,“ zugleich aber auf den „inneren Kampf, die Sorge Pauli“ beziehen. Doch dieſe Doppelbeziehung iſt durch IV, 13; II, 1 nicht ſattſam erwieſen.

ἐνεργουμένην obſervirt Grot.: „**hic est sensu activum** (= **quam operatur sc. Christus**). Heum. und Roſenm. verweiſen, indem ſie dieſe Behauptung nachſchreiben, auf Glt. V, 6. Allein dort iſt *ἐνεργεῖσθαι* augenfällig **sensu medio** zu begreifen, dermaſſen, daß Paul. von einem Glauben an Chriſtus handelt, der durch die Liebe zu Gott, Jeſu und den Brüdern ſich wirkſam erweiſet. In gleichem Sinne iſt *ἐνεργεῖσθαι* in **II** Thſſl. 2, 7; **II** Cor. 4, 12; 1, 6 und **h. l.** zu faſſen. Paul. ſtellt ferner hier, auch **I** Ephſ. 19, 20 *ἐνεργεῖν* mit *ἐνέργειαν* zuſammen, zu welcher Redeweiſe andere Sprachen Analogien darbieten, z. B. die römiſche im **pugnam pugnare** [1]). Das mit dem *τὴν ἐνεργουμένην* vermuthlich concatenirte *ἐν δυνάμει* [2]) begreift Michael. von Wundern, was vor ihm der Ambroſiaſt. gethan: „**adjuvantibus** (näml. das **certamen Pauli contra perfidos**) **signis virtutum, ut per haec vita infidelitatis comprimatur. Qui enim verbis, subtilitate quadam diabolicae versutiae ausus est contradicere, pudore correptus necesse est ut cedat virtuti.**“ Nun bedeutet freilich nicht bloß der Plur *δυνάμεις* ſolche von dem gewöhnlichen Naturlaufe abweichende, aus demſelben nicht erklärbare, durch die Kraft Gottes herbeigeführte Thatſachen, die der Sprachgebrauch Wunder nennt (ſ. **II** Ap. Geſch. 22, **X** Evgl. Luc. 13; **XIII** Mtth. 58), ſondern auch der Singular. *δύναμις* bezeichnet: **miraculum** (ſ. **VI** Mrc. 5). Doch *ἐν δυνάμει* iſt außerdem, und zumal bei Paul. (ſ. **I** Röm. 4; **II** Thſſl. 1, 11), unſer: „in Macht,“ d. i. nach Analogie des altteſt. Terminus בְּכֹחַ mächtig. Luther: „kräftiglich.“ Dieſe Expoſition iſt nicht minder angemeſſen, als die erſt genannte, ja ſie dürfte ſelbige an Simplicität übertreffen. Aus den bisher erklärten Particularitaten des V. 29 redundirt Folgendes als Geſammtſinn: Der Apoſtel ſtrebte ſeinem Ziele mit Ernſt und Eifer nach, vermöge (*κατὰ*) der Wirkung (Kraft) Chriſti, die ſich in ihm auf gewaltige Weiſe wirkſam bewies. Eine ſchöne Parallele dazu liefert **XV** Röm. 18. Lange ſehr

---

1) Gewiſſermaſſen gehört hieher, was hinſichtlich der hebräiſchen S. 671 des „Ausführl. grammat. krit. Lehrgeb. der hebr. Sprache,“ welches Geſenius 1817 ed. hat, geſagt iſt.

2) Unnatürlich bezieht Bolten das *ἐν δυνάμ.* zum *ἀγωνιζόμενος*.

wahr: „wo ein Lehrer nicht ein Tempel und gleichſam eine rechte Werkſtatt des heiligen Geiſtes iſt, darinnen er wohnt, und wirken könne, ſo kann er auch unmöglich ein recht tüchtiges und getreues Werkzeug ſeyn, dadurch er wirke. Man ſiehet demnach, woher das Wort Gottes ſeine Kraft habe, nämlich von Gott ſelbſt, der es nicht allein an ſich ſelbſt zu einem kräftigen Samen gemacht hat, ſondern auch bei der Verkündigung ſelbſt ſeinem Worte durch ſeine kräftige Wirkung den rechten Nachdruck giebet" Im Uebrigen hat Calv. richtig geſehen, wenn er bemerkt: es vermehre der Apoſtel durch Erwähnung ſeines Eifers und der in ſeiner Amtsverwaltung hervorleuchtenden göttlichen Macht „gloriam sui apostolatus suaeque doctrinae."

Zweites Kapitel.

Siebente Section V. 1 — 3.

Aus der in I Col. 28 berührten Maſſe der Menſchen überhaupt (πάντα ἄνϑρωπον) treten dem Ap. insbeſondere diejenigen heidenchriſtlichen Vereine, die das Angeſicht des Paul. noch nicht geſehen hatten, vor die Augen des Geiſtes, und der Ap. erklärt daher, daß er große Sorgfalt für das ſowohl ethiſche als auch intellectuelle Wohlergehen dieſer Vereine habe.

V. 1.

Der Nexus dieſes V. mit demjenigen, was voraufgeht, iſt durch γὰρ bedingt. Das exeget. Handb. läßt dies ungehöriger Weiſe unüberſetzt, indem es ein: „Ich wünſche, ihr wüßtet es" (ϑέλω — ὑμᾶς εἰδέναι) liefert, und meint, daß γὰρ der Rede bloß einen gewiſſen Nachdruck gebe. Dieſe Meinung befriedigt nicht. Bolten exponirt: „Gewiß ich kann es euch nicht verhehlen;" allein man vermißt den Beweis, daß γὰρ irgendwo bedeute: „gewiß," oder, wie Junker ſagt: „fürwahr." Luther überträgt γὰρ mit „aber" (nur daß ſchon vor ihm die Peſchito und die codic. 37, 80 nebſt einigen anderen für γὰρ ein δὲ,

augenfällig als Interpretament! darbieten), Heum. conſtituirt den Zuſammenhang danach ſo: „Paul. habe Cap. I erwähnt, wie fleißig er, wo er nur hingekommen, das Evangelium gepredigt habe. Da er nun nach Coloſſen und nach Laodicea nicht gekommen ſei, auch jetzt wegen ſeiner Gefangenſchaft dahin nicht habe kommen können, ſo bezeuge er, daß er nichts deſto weniger an ſie gedenke, und ſich über ihren geiſtlichen Zuſtand herzlich freue, aber auch nicht wenig bekümmert ſei[1]) wegen der falſchen Lehrer, welche ſie, wie er von Epaphras vernommen, um ſich haben, und daher ſie herzlich ermahne, ſich von denſelben nicht verführen zu laſſen.“ Ein ſehr gezwungener Ideennexus! Damit nur das θέλω γὰρ einen Gegenſatz erlange, anticipirt der göttinger Theolog kühn den pauliniſchen Gedanken χαίρων κ. βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κ. τ. λ. aus V. 5, und ſtellt ihn ohne Weiteres zwiſchen Cap. I und Cap. II. Dieſes unnatürliche Verfahren beurkundet gerade, daß γὰρ nicht mit „aber“ übertragen werden dürfe. Das dem γὰρ an ſich inhärirende cauſative und confirmative Moment läßt ſich in V. 1 ſehr gut feſthalten, dafern wir V. 1 mit I Cap. 29 ſo, wie es ſich gebührt, vereinigen. Den in I, 29 ausgeſprochenen Gedanken, daß er (Paul.) mit aller Anſtrengung und Sorgfalt auf das Ziel, welches er ſich vorgeſteckt habe, hinarbeite, (daß er alſo ſeinem Apoſtelberufe vorſtehe,) begründet Paul. durch die Aeußerung, daß er für das Beſte der coloſſiſchen u. ſ. w. Chriſten ernſtlich ſtrebe!

ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω. Ἡλίκον erörtert Heſych. geſchickt durch ποταπὸν, ὁποῖον (auch μέγα), Theodoret vortrefflich: „ὡς πολλὴν περιφέρω φροντίδα.“ Wie der Ap. zum Gebrauche des ἀγῶνα wahrſcheinlich durch ἀγωνιζόμενος in I, 29 veranlaßt iſt, ſo verbreitet ſich aus demjenigen, was hinſichtlich dieſes Participes dort geſagt iſt, über ἀγῶνα das erforderliche Licht: „Ich will, daß ihr erkennt, einen wie großen Kampf (d. i. Geiſtesanſtrengung,) ich habe ὑπὲρ ὑμῶν für euch[2]), d. h.

---

1) Die Vulgat. hat: „sollicitudinem.“

2) Die edit. Colinaei, auch die lachmannſche liefern ὑπὲρ vor ὑμῶν. Allerdings findet ſich ὑπὲρ in A, C, 17, 31, 71, 73. Außerdem ſpricht für die Aechtheit des ὑπὲρ der Umſtand, daß in IV Col. 12 geleſen wird: ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν. Deshalb ſind auch wir geneigt, dem ὑπὲρ den Vorzug vor der recepta περὶ zu vindiciren.

(da das ἵνα παρακληθῶσιν κ. τ. λ. des V. 2 zu dem ἀγῶνα in augenſcheinlichem Abhängigkeitsverhältniſſe ſteht,) wie ſehr ich euch zu Gute danach ſtrebe, das wünſche, daß u. ſ. w. Daß jener ἀγὼν des Ap. auch ein „desiderium videndorum Colossensium“ ausdrücke, wie Heinr. meint, glauben wir nicht, weil der Zuſammenhang des ἀγῶνα mit dem ἵνα κ. τ. λ. dawider ſtreitet. Wohl aber mag dieſe Geiſtesanſtrengung[1]) das ernſte und warme Gebet des Paul. für die Col. ꝛc. um die in V. 2 namhaft gemachten geiſtlichen Güter involviren (wie Heinr. nach dem Vorgange des Hedinger, Lange u. a. meint). Kein Unbefangener wird in dieſem ἀγὼν, den der Ap. ſogar in der Feſſel hegt, die ungemeine Liebe deſſelben verkennen. Wenn Calvin als Zweck dieſer Liebesbezeugung angibt: „quo plus fidei habeat et auctoritatis; libenter enim iis credimus, quos scimus salutis nostrae esse studiosos,“ ſo iſt die Möglichkeit dieſes Zweckes nicht in Abrede zu ſtellen. Auf jeden Fall wurde Paul. und ſein Lehrſyſtem denjenigen, an welche er ſchrieb, durch dieſe Liebesbezeugung willkommener.

καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ. Beza mag, indem er exponirt: „et pro iis, qui sunt in Laodicea,“ ὄντων hinter Λαοδικείᾳ nach hergebrachter Weiſe ſupplirt haben, wiewohl dieſes Supplement zum Wortverſtändniſſe nicht nothwendig iſt. Der apoſtol. Autor der Apocalypſe gedenkt in III, 14 τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας als einer ſolchen, deren Vorſteher einen Brief von Chriſto durch den Johannes empfangen habe. Vgl. daher in Abſicht Laodiceens das syntagma dissert. VII de totidem urbibus Asiae in Apocalypsi (deſſen Verfaſſer Stoſch geweſen,) p. 165 ff. Fragt man: warum Paulus in II Col. 1 außer den Coloſſern die laodic. Chriſten namhaft mache? ſo lautet die wahrſcheinliche Antwort: weil er wollte, daß dieſes Sendſchreiben auch der laodic. Gemeinde communicirt werde[2]). (Die Beweggründe werden weiter unten von uns angegeben werden). Der Ap. würde in V. 1 auch die in Hierapolis verſirenden, aus

1) Eine zur Erläuterung des ἀγὼν noch dienende Stelle iſt im lib. II des berühmten thucyd. Werkes, 89 enthalten: „ὁ δὲ ἀγὼν μέγας ἡμῖν, ἢ καταλῦσαι Πελοποννησίων τὴν ἐλπίδα τοῦ ναυτικοῦ, ἢ ἐγγυτέρω καταστῆσαι Ἀθηναίοις τὸν φόβον.“

2) ſ. IV Col. 16.

dem Paganiſmus Bekehrten hervorheben, falls die Lesart *καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει*, die von einigen crit. Auctoritäten, z. B. cod. 10, 31 an die Hand gegeben wird, genuin wäre; inzwiſchen iſt ſelbige muthmaßlich aus dem Streben eines Leſers, unſere Stelle mit IV Col. 13 zu paralleliſiren, hervorgegangen.

καὶ ὅσοι erläutert Heinr. nicht übel mit „et quotquot.“ Doch würde *ὅσοι* ſich auch gut durch quicunque überſetzen laſſen.

οὐχ ἑωράκασι. Lachmann lieſet *ἑώρακαν*, und kann ſich dabei auf A, B, D a pr. m. ſtützen. Dieſe Form iſt eine beſondere Eigenthümlichkeit des alexandriniſchen Dialectes; aber in den pauliniſchen, überhaupt neuteſt. Schriften eben nicht gewöhnlich. Wir entdecken z. B. vielmehr ein *γεγόνασι* in XVI Röm. 7; I Joh. 2, 18; XII Hbr. 8. Darum tragen wir Bedenken, die recepta aufzugeben. Da nun die Worte des Paul. beſagen: „und ſo viele mein Angeſicht nicht geſehen haben,“ ſo frägt ſich: warum läßt er *ἐν σαρκὶ* folgen? Wohl um zu zeigen, daß er von ſolchen Heidenchriſten ſpreche, die ſein am fleiſchlichen Körper (ſ. über *σάρξ* II Col. 5; II Cor. 7, 1; XIV Mrc. 38,) befindliches, alſo phyſiſches Antlitz noch nicht geſchauet haben, wenngleich ſie ſein geiſtiges Angeſicht geſehen, d. i. ſeinen eigenthümlichen Geiſt, ſeine geiſtigen Religionsprincipien, ſein Geſinntſein ꝛc. durch die Vorträge ſeiner Schüler, vielleicht auch durch Schriften, kennen gelernt hätten. Somit dient *ἐν σαρκὶ* zur ſchärferen Beſtimmung des (vieldeutigen) *πρόσωπόν μου.* Freilich entging dieſen Bekehrten aus den Heiden durch das *μὴ ἑωρακέναι τὸ πρόσωπον τοῦ Παύλ. ἐν σαρκὶ* Vieles; denn „vel aspectus Pauli — wie Bengel treffend conjecturirt, — habebat vim paracleticam.“ Indeſſen auf chriſtlichem Gebiete übertrifft das Spirituelle, zumal wenn es zugleich pneumatiſch iſt, das Somatiſche gar ſehr an Werth, ſ. II Cor. 5, 16. „Est — ſagt Calvin ſehr wahr, — inter Dei servos alius adspectus, quam carnis, qui amorem conciliet [1]).“ Ueber eine

1) Indem die Col. das leibliche Antlitz des Paul. nicht geſehn, waren ſie auch nicht Augenzeugen der Wunder geweſen, die er zur Bewahrheitung der von ihm vorgetragenen evangeliſchen Lehre gethan hat. Allein wer dieſer Lehre gemäß ſein Leben geſtalten will und geſtaltet, ſoll und wird erkennen, daß ſie göttliche Wahrheit iſt, ſ. VII Joh. 17.

andere Auffaſſung des V. 1 ſ. den erſten Anhang zu dieſem Commentare.

V. 2.

Der Ap. entwickelt, was er ſeinen Leſern anwünſcht: *ἵνα παρακληθῶσιν κ. τ. λ.* Luther, Hedinger, Wahl deuten das Verbum vom Ermahnen, und Heinr., welchem Junker zum Theil folgt, „de Colossensibus — ad constantiam, unanimitatem et consensum excitandis,“ indem er die Worte *αἱ καρδίαι αὐτῶν* „ex Hebr. pro *αὐτοὶ*“ geſetzt ſein läßt. Es iſt nicht zu leugnen, daß *παρακαλεῖν* dieſen Sinn bei Paulus hat, ſ. I Theſſl. 2, 11; IV Phlpp. 2; II Cor. 6, 1; XIII Röm. 30, und es lautet verſtändig, was Heinr. (nach Stolz ad h. l.) äußert: „Ad concordiam — excitandi erant eo magis, quod variae in istis urbibus exstitere partes, diversas admodum in intelligenda et exsequenda doctrina Christi vias sequutae.“ Doch Paul. dringt erſt mit *συμβιβασθ. ἐν ἀγάπῃ* auf chriſtliche Lieb' und Eintracht. Und wenn es eine ungekünſtelte Interpretation gibt, bei welcher das *παρακληθ. αἱ καρδ.* eine andere Relation, als die heinrichs'ſche bekömmt, und durch welche die apoſtol. Rede ſententiöſer wird, ſo muß dieſe Interpretation willkommener ſein. Die Vulgt., (ſ. auch Eſte und Cornel. a Lapide,) überträgt *παρακληθ.* mit „consolentur,“ was vermuthlich identiſch ſein ſoll mit: consolationem percipiant, und Davenant. bemerkt explicirend: „doctrina — novatorum (stabiliendo necessariam observantiam ceremoniarum et introducendo angelorum cultum, et alias traditiones inanes et incertas,) hominum corda mentesque variis scrupulis et anxietatibus divexabat, hisce autem cavere magna pars est consolationis spiritualis [1]).“ Aber dieſe Beziehung des consolari hat offenbar etwas Geſuchtes, und will man den Begriff consolari im *παρακλ.* feſthalten [2]), ſo iſt einfacher und natürlicher, an ein Getröſtetwerden unter Verfolgungen, mit welchen

1) Vgl. den Socinianer Crell.

2) *Παρακαλεῖν* iſt auch II Cor. 1, 4; V Mtth. 4 solatiis recreare, und correſpondirt in der alexandr. Verſ. z. B. I Moſ. 24, 67 dem hebr. נחם. Nach Bährs Meinung paßt dieſe Bedeutung (nach der *παρακαλ.* ſo viel ſei als *παραμυθεῖν*, *παρηγορεῖν*) viel beſſer als die heinrichsſche, im Zuſammenhange, was noch die Frage iſt.

die coloſſ. und die andern Chriſten von Heiden und Juden möglicher Weiſe heimgeſucht ſind, zu denken! Paul. würde dann das in XL Jeſaj. 1, 2 ausgeſprochene Gottesgebot realiſiren. Indeſſen diejenige Exegeſe, welche von Seiten der Simplicität und der Füglichkeit in den Zuſammenhang zumeiſt dem Unpartheiiſchen genügt, dürfte folgende ſein: Stellen, wie II Thſſl. 2, 17; III Deuteron. 28 documentiren, daß *παρακαλεῖν* auch bedeutet **confirmare (veluti verbis)**, = dem hebr. חִזֵּק. Nun dürfen wir aus II Col. 8 (vgl. mit V. 6 und 7,) erſchließen, daß namentlich den Coloſſern (und auch anderen in der Nähe der Col. befindlichen Gläubigen) die Gefahr drohete, von dem ächten Chriſtenthume durch die Theoſophie und das Geſchwätz der Falſchapoſtel abgeführt zu werden, und auf dieſe Art des unvergänglichen Heiles verluſtig zu gehen. Daher ging das Ringen des Paulus zunächſt dahin, daß die Herzen oder Gemüther dieſer Heidenchriſten in dem ächten Chriſtenthume (auch mittelſt dieſes Sendſchreibens) gekräftigt würden, und (wie die letzten Worte des V. 2 zeigen), ſogar eine gewiſſe intellectuell-chriſtliche *τελειότης* (ſ. I, 28,) erlangten. Dieſe Expoſition wird vielleicht durch das *καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως* in XX Ap. Gſch. 12 empfohlen. Rückſichtlich des *αὐτῶν* Eſte richtig: „**refertur ad tria membra praecedentia, scil. ad Colossenses, et Laodicenses, et caeteros, qui Paulum non viderant.**“

συμβιβασθ. ἐν ἀγάπῃ. Συμβιβάζειν beſagt zunächſt, weil es die Worte *σὺν* und *βιβάζειν* (**facere aliquem venientem,**) zu Grundelementen hat, zuſammen kommen laſſen (z. B. zwei Individuen). Bei dieſer phyſiſchen Relation befremdet nicht, daß Claſſiker das Verbum auch von der pſychiſchen Vereinigung gewiſſer Perſonen gebrauchen, wie es denn bei Dio Caſſius vom Cäſar heißt: „*συνεβίβασεν αὐτοὺς*“ (d. i. den Pompejus und Craſſus), ſ. XXXVII, 62 [1]). Im wetſteiniſchen und koppeſchen (oder heinrichsſchen) Texte ſteht *συμβιβασθέντων*, was dem *αὐτῶν* ſich anſchließt. Demzufolge würde von denjenigen, welche des Paulus Angeſicht nicht geſehen haben, die Rede ſein als von Perſonen, die (um Eſte's Ausdruckes mich zu bedienen)

1) Vgl. noch pg. 555 der **annotat. Raphelii ex Herod.**, Leigh's **Critica sacra s. v.** *συμβιβάζειν*, des Budäus **comment. linguae Graec.** Chryſoſt. hat zum II Col. 2 paſſend: „*ἵνα ἑνωθῶσι.*“

„instar partium unius aedificii seu membrorum unius corporis (Eſte hat wohl IV Ephſ. 16 vor Augen,) apte conjuncti fuerint et cohaeserint inter se per charitatem, velut quoddam vinculum unionis," und Heinr. fügt hinzu: „qua conciliati omnes adversariorum impetus retundere queant." Doch die Aechtheit des συμβιβασθέντων iſt ſtarken Zweifeln unterworfen; denn die Vulgt., der alex. Clem. und Cyrill, Hilar., der Ambrſt., Pelag. und ſein geiſtvoller Gegner Auguſtin, ja A, B, C, D (a pr. m. [1]), E, 6, 10, 17, 23, 27, 57, 71 bieten συμβιβασθέντες dar. Da dieſe lectio (obgleich als masculina) dem nächſtvorhergehenden αἱ καρδίαι (obwohl einem Feminino) ſich anreihet: ſo iſt ſie in grammatiſcher Hinſicht die ſchwierigere, und dieſer Umſtand wird für uns ein deſto größeres Motiv, ihr den Vorzug zu geben; denn bekanntlich bindet ſich der auf die chriſtliche Idee κατ᾽ ἐξοχὴν ſchauende Apoſtel nicht immer an grammatiſche Normen! Paul. konnte zu dem συμβιβασθέντες auch dadurch veranlaßt werden, weil ihm (allem Vermuthen nach) die Worte ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου κ. τ. λ. im Gedächtniſſe hafteten. Man ſieht kein Intereſſe, was Jemand in dem Falle, daß συμβιβασθέντων genuin wäre, daran gehabt haben könnte, ſelbiges in συμβιβασθέντες umzugeſtalten. Dieſer Lesart nach ging die Bemühung (ἀγών) des Paulus dahin, daß die Heidenchriſten mit einander verbunden würden ἐν ἀγάπῃ, „in amore Dei et fidelium mutuo," wie Bengel will. Allein zuvörderſt dringt Paul. wohl mit dieſer Partikel (vgl. I Cor. 13; IV Ephſ. 15, 16) auf die Liebe zu einander [2]), bei welcher man die Wohlfahrt, auch die ewige, des chriſtlichen Bruders zum Zielpuncte hat [3]). Solche Stellen, wie II Col. 12, ſind ſchlagende Beweiſe, daß Paul. mit Jacobus, ſofern der letztere

1) Nicht „D" (ſimpliciter), wie Bähr andeutet.

2) Gregor von Nazianz ſagt ganz richtig in der 10. Rede de reconcil. ad mon. (deren Verſion mir nur zur Hand iſt): „Nihil concordiam tam fortiter conciliat inter eos, quibus Dei negotia cordi sunt, quam consonantia de Deo;" aber der Begriff der consonantia de Deo liegt nicht im ἐν ἀγάπῃ.

3) Bähr: „ἐν ἀγ. für διὰ als Mittel des συμβιβ." Eine verfehlte Faſſung! denn ἐν ſtellt die Liebe dar als das Element, worin die Bekehrten aus dem Ethnicismus vereinigt ſein ſollen.

einen in ἔργοις ἀγαθοῖς ſich manifeſtirenden Glauben von den Chriſten poſtulirt (II Jac. 14—26), total harmonire.

καὶ εἰς πάντα πλοῦτον lautet die **recepta**, auch bei Griesbach und Bähr. Statt deſſen findet ſich εἰς πᾶν (τὸ) πλοῦτος beim Clem., in A, B, C, 17. Da wir oben (I, 27) τὸ πλοῦτος wahrgenommen haben: ſo tragen wir kein Bedenken, auch hier πᾶν (τὸ) πλοῦτος dem Texte zu inſeriren. Das καὶ von εἰς exponirt Storr mit „**nominatim**,“ Bengel, Heumann, Flatt durch: „auch.“ In dieſen Expoſitionen thut ſich das Bewußtſein kund: es paſſe hier das bloße **et** als Verſion nicht, das iſt die Wahrheit dieſer Deutungen! Inzwiſchen iſt ein **et quidem** — welche Bedeutung καὶ in X Hebr. 25; I Cor. 3, 5; XXIII Mtth. 13 hat, — in II Col. 2 das angemeſſenſte. Εἰς in dem Sinne von ἐν hier faſſen, iſt ungehörig, weil ſich εἰς ganz gut **de consilio**, **de scopo** begreifen läßt, wie XI Hbr. 11; VI Röm. 16; I, 5; XI Ap. Geſch. 18. Der Umſtand, daß Paul. καὶ εἰς mit συμβιβασθ. ἐν ἀγάπ. zunächſt zuſammengeſtellt hat, iſt ein Impuls, es im Zuſammenhange folgendermaſſen zu nehmen: Die Heidenchriſten ſollen in Liebe zuſammengefügt ſein „und zwar zu dem ganzen Reichthume ꝛc. von Erkenntniß,“ d. h. ſollen in der Geſinnung der Bruderliebe einer den andern dazu ermuntern, daß der andere nach einer möglichſt umfaſſenden Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten trachte, ſollen einer dem andern die Mittel, dieſer Erkenntniß theilhaftig zu werden, an die Hand geben u. ſ. w.[1]) Auf die Weiſe war die φιλαδελφία im Stande, Influenzen einer unchriſtlichen Theoſophie zu vernichtigen! Wenn Hunnius den Zuſammenhang des εἰς κ. τ. λ. mit dem Vorhergehenden ſo faßt: „**Mea — pro vobis decertatio huc etiam tendit, ut doctrinam evangelii, undiquaque sartam tectam, opulente cognoscatis**,“ ſo müſſen wir ſagen, daß das

1) Bolten glaubt in unſerm V. eine **ellipsis verbi**, wie nach den einen **motum loci** anzeigenden Ausdrücken beſonders gewöhnlich ſei, entdeckt zu haben, und Schott ſetzt in der That ein „**perventuri**“ vor das **ad** (εἰς), ſ. Crell. Wir ſtoßen freilich in Ep. II des erſt. Paſtoralbr. auf die Redeform εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔρχεσθαι. Doch indem Bolt. ſelbſt äußert: „die Präpoſition εἰς involvire hier (II Col. 2) ein Zeitwort, wie ἔρχεσθαι:“ ſo iſt kein Supplement nöthig, und die Schwierigkeit iſt gehoben.

καὶ εἰς κ. τ. λ. nicht immediate, ſondern erſt durch die ihm zunächſt in V. 2 voraufgehenden Worte dem ἀγῶνα des V. 1 ſich anſchließt. Ueber den Sinn des πλοῦτος iſt zu I Col. 27, über die Bedeutung der σύνεσις zu I, 9 das Erforderliche obſervirt worden, mithin reſtirt τῆς πληροφορίας als Object der Berückſichtigung. Paul. gebraucht im 2ten Paſtoralbr. Ep. II, V. 4 πληροφορεῖν von demjenigen, der das Amt, welches ihm übertragen iſt, gleichſam vollmacht, d. h. ſeine Amtsobliegenheiten erfüllt. Ein Gloſſar erläutert treffend das Verbum durch „satisfacere,“ Chryſoſt. durch „πληροῦν.“ Paul. gebraucht VI Röm. 21 das Paſſivum des Verbi von dem Abraham, wiefern die Seele deſſelben mit dem Glauben angefüllt [1]), d. h. deſſen ſicher war, daß Gott im Stande ſei, das, was er verheißen, zu verwirklichen. Daher benutzt Heſych. Behufs der Aufklärung des πληροφορία, welches Subſtantiv mit dem eben berührten Verbo in engem Connexe ſteht, das hellen. βεβαιότης [2]), vgl. VI Hbr. 11; X, 22. Beza geſtaltet das Verhältniß des πληροφορίας zu συνέσεως ſo: „intelligentiae, quae certam et indubitatam persuasionem in animis nostris gignit.“ Allein daß Paul. jenes Verhältniß ſich ſo gedacht, iſt nicht ausgemacht. Wie? wenn hier eine hebraiſirende Art des umſchreibenden Ausdruckes Statt fände (ſ. das Weitere über ſelbe beim Geſen. a. a. O. S. 643, 644), und Paul. auch eine in ſich gewiſſe chriſtliche Religionserkenntniß [3]) als Erſtrebungspunct der aus dem Paganiſm Bekehrten namhaft machte? Die Antitheſe der in ſich firmen chriſtlichen Erkenntniß, welche die ächte iſt, wird gebildet von der hin und her ſchwankenden, windigen der Theoſophen (IV Ephſ. 16). Der Coefficient, oder beſſer: das Urprincip der erſteren iſt der Geiſt Gottes und Jeſu (I Cor. 1, 20); das Princip der letzteren aber der Menſchengeiſt in ſeiner Abſtraction von dem göttlichen. Die pauliniſchen Worte ſind nach unſerer Enarration nicht eine amplificatio p a e n e h y p e r b o l i c a, wie Eſte meint, ſondern eine in ſich wahre Amplification, die einen ſchönen Bei-

1) Eine de πληροφορίᾳ fidei handelnde Diſſert. beſitzen wir von Verpoorten.

2) Calvin überträgt πληροφορία gut mit certitudo.

3) Ueber dergleichen pauliniſche Redeweiſen ſ. §. 26, S. 91 — 93 der winerſchen Grammat. 2te Aufl., erſt. Bändchen.

trag liefert zu dem in V. 2 und 3 hervortretenden, männlich-rhetoriſchen Character der apoſtol. Rede[1]).

εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου κ. τ. λ. Da *τῆς συνέσεως* ſich (nach der Allgemeinheit des Ausdruckes) auf die theoretiſche Erkenntniß der evangel. Wahrheiten überhaupt, die Partikel *ἐπίγνωσιν* hingegen dem beigeſetzten *τοῦ μυστηρίου* gemäß, auf die ſpecielle (gründliche) Erkenntniß des ehedem verborgenen Rathſchluſſes der väterlichen Gottheit, alle Menſchen um Chriſti Willen mit dem himmliſchen Heile zu erfreuen, bezieht: ſo vermögen wir nicht, Crell beizupflichten, nach deſſen Anſicht Paul. hier „**diversis verbis eandem rem**" (welche er näml. mit *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορ. τῆς συνέσ.* bezeichnet hat,) ausdrückt, oder dem Storr, welcher (indem Hunnius und Roſenm. mit ihm harmoniren,) ſagt: „**explicat, quid intelligentiae (i. e.** *τῆς συνέσεως*) **verbo significetur.**" Die Phraſe *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρ.* ſteht vielmehr gewiſſermaſſen in ſubordinirtem Verhältniſſe zu den Worten *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πλήροφ. τῆς συνέσ.*, wiewohl beide *εἰς* von dem *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ* abhängig ſind. Die liebevolle Vereinigung der Heidenchriſten ſoll nach dem Wunſche des Paul. dazu dienen, daß dieſe Chriſten zu der exacten (und in ſich zuſammenhängenden) Erkenntniß[2]) des genannten Heilsplanes[3]) gelangen. Freilich bleibt das Wiſſen von den göttlichen Dingen auf dem dermaligen beſchränkten Standpuncte des menſchlichen Daſeins und Bewußtſeins ein *γινώσκειν ἐκ μέρους* (I Cor. 13, 12), ſchon darum, weil das Somatiſche des Menſchen, als grobmateriell, ein Hinderniß des unmittelbaren Erkennens der *Θεῖα* iſt. Indeſſen lehrt die Erfahrung ſelbſt des Paul., daß in dem *γινώσκειν ἐκ μέρους* auf Erden eine gewiſſe Tiefe und Gediegenheit von dem wahrhaft Gläubigen erreicht werden kann.

Rückſichtlich desjenigen, was auf *τοῦ μυστηρίου* folgt,

---

1) Vgl. die **classicos sacros** des Blackwall, **p. 140** des **vol. II.**

2) Für den emphatiſchen Sinn des *ἐπιγινώσκειν*, mit welchem die *ἐπίγνωσις* nahe verwandt iſt, ſpricht I Kor. 13, 12.

3) Es iſt nicht zu billigen, daß Storr hier eine „**cognitio evangelii, quae vero nomine intelligentia sit,**" verſteht (wenn ſchon gegen ſeine Behauptung: „**omnia, quae ad perpetuam salutem nostram faciunt, evangelio continentur**" an ſich, nichts eingewendet werden kann).

bieten ſich folgende Hauptvarianten dar: *Τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ* in den codd. 41, 61, in der Hdſchr. d der matthäiſchen Ausgabe, und Barber. 1. *Τοῦ Θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ* in der Peſchito, copt.=memphit., arab. Verſ., bei Chryſoſt., Pelag., in 47, 73. *Τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ* nicht nur in der ſahid. Verſ. und Hdſchr. 4, ſondern auch in A, C. *Τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστι Χριστὸς* beim Auguſtin. und Vigil. von Thapſus, desgleichen in Da pr. m., in cod. claromont. und germanens. *Τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ* beim Hilar. (der zugleich ſagt: „Deus Christus sacramentum est,") und in B [1]). *Τοῦ Θεοῦ* ſimpliciter im cod. f bei Matth. und in 37, 67 (in dieſer Hdſchr. ex emendatione vel in margine) 71, 80. Aus dieſer Varietät der crit. Auctoritäten ziehen der altenb. Bibelcomm., Stolz, Heinr., Roſenm., Junker den Schluß, daß die recepta *καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ* unächt ſei. Junker läßt den Apoſtel mit dem reſtirenden *τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ* ſprechen von „alle dem, was bis jetzt noch eine geheime Kenntniß von Gott geweſen war, ſuppl. von Gott als einem gütigen Vater, der alle Menſchen als ſeine Kinder anſieht, und ſie durch die chriſtl. Lehre beſeligen will." Allein obzwar auch Griesbach bloß *τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ* lieſet, und Bähr das Verfahren deſſelben für recht erklärt, ſo halten wir doch jenen Schluß für nicht gehörig begründet; denn einmal ſind der Hdſchr., welche die Partikel *καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ* total auslaſſen, nur ſehr wenige, und dieſe ſind in ſpäterer Zeit entſtanden [2]); zum andern halten alte und ſchätzenswerthe Auctoritäten theils das *πατρὸς* und *τοῦ Χριστοῦ* feſt [3]), theils liefern ſie wenigſtens die Bezeichnung Chriſti beim *τοῦ Θεοῦ* [4]). Wie nun? wenn mancher Leſer das wichtige *πατρὸς* und *Χριστοῦ* darum hie und da ausgelaſſen hat, weil er nicht wußte, was mit beiden Wor-

1) Dieſe Lesart iſt von Lachmann (wohl zu kühn!) adoptirt vorden.

2) Die Hdſchr. 37, 67, 80 zum Beiſpiel im eilften Säculo.

3) Auch die armen., ums Jahr 410 angefertigte, Ueberſetzung hat: *τοῦ Θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ.*

4) In der äthiop. Verſion findet ſich „Dei quod de Christo" (sc. myster.). Der Ambroſiaſt. bietet *τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ* dar, eine in dogmatiſcher Beziehung nicht üble Lesart!

ten in ihrem Zuſammenhange mit τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ anzufangen ſei?

Dagegen laſſen Andere, z. B. Storr, Flatt, durch die Differenz der Lesarten ſo wenig ſich afficiren, daß ſie, gleich früheren Theologen, das Geſammte: τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ im Texte bewahren. Die Worte beſagen nach der Anſicht d'Outrein's: „Derſelbe Gott ſei ſowohl der Vater als der Chriſtus (= der Sohn),“ ſie involviren demnach ein Zeugniß von der Gottheit Chriſti [1]). Dieſe Deutung vermögen wir nicht zu theilen. Zwar zeigt der Umſtand, daß kein Artikel vor πατρὸς ſteht, auf die eſſentielle Identität des Vaters und Gottes hin; allein der dem Χριστοῦ voraufgeſtellte Artikel deutet eine beſtimmte (in Bezug auf die menſchliche Natur obwaltende,) Differenz Chriſti von Gott an. Wer die Lesart καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ feſtzuhalten gedenkt, muß das erſte καὶ als exegeticum begreifen [2]), wie IV Phlpp. 20, das zweite καὶ als copulativum. Das μυστήριον iſt τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς, inwiefern der Gott, welcher zugleich unſer Vater iſt (uns alſo mit zärtlicher Liebe umfaßt), den Plan, die Sünderwelt zu beglücken, aus Liebe gebildet; und das μυστ. iſt τοῦ Χριστοῦ, ſofern Chriſtus dieſen Plan nicht bloß durch ſeine Lehre, ſondern auch durch ſeinen Erdenwandel, ſein Leiden und Sterben, realiſirt hat [3]). Eben dadurch erſcheint dieſes μυστήριον dem Unbefangenen deſto ehrwürdiger. Theodoret (nach dieſer Lesart) richtig: ἔδειξε κοινὸν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον.“ Inzwiſchen wegen der am Ende des V. 2 ſtattfindenden, merkwürdigen Differenz der Lesarten, können wir es nicht über das Herz bringen, das ganze καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χρι-

1) Crocius ſagt daſſelbige negative: „Non Christum a Deo magis alium indicat (scil. Paulus), quam patrem.“ Außerdem bemerkt er: „Conjungit cum patre Christum, tum quia pater per filium revelavit mysterium, tum quia nec pater absque filio, nec filius absque patre cognosci potest.“ Vgl. Wolle pag. 48 ff. der ſchätzbaren Schrift de parenthesi sacra.

2) Man konnte das erſte mit ejusdemque interpretiren.

3) Wenn Storr obſervirt: „quod (sc. consilium) pater perfecit,“ und auf I Col. 19 ff. verweiſet, ſo ſteht eben dort neben dem εἰρηνοποιήσας: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (= τοῦ Χριστοῦ).

στοῦ im Texte zu bewahren. Es iſt die Frage, ob es nicht zwiſchen dem totalen Verwerfen und dem totalen Annehmen der **recepta** einen Mittelweg gebe, welcher das ſicherſte ſei. Die Bemerkung, daß die beiden καὶ entweder zum Theil oder ganz in den crit. Auctoritaten ausgelaſſen werden, veranlaßt uns zu der Conjectur, daß beide ihre Entſtehung nicht dem Geiſte des Apoſtels, ſondern einem ſolchen Copiſten verdanken, welcher glaubte, die nervöſe pauliniſche Rede τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ mittelſt der Inſertion eines zwiefachen καὶ verdeutlichen zu müſſen. Laſſen wir dieſe Quaſicorrection, welche im Grunde eine Depravation der Rede iſt, weg, ſo hat Paul. die Partikel πατρὸς τοῦ Χριστοῦ (ohne dem πατρὸς den Artikel präponirt zu haben,) hier mit den Worten τοῦ Θεοῦ ſo zuſammengeſtellt [1]), wie er in I Thſſl. 1, 1; II Thſſl. 1, 2; I Timth. 1, 2 die Phraſe πατρὸς ἡμῶν mit ἀπὸ Θεοῦ ohne Weiteres zuſammengeſtellt hat. Durch jene Appoſition wird **h. l.** folgende Idee ausgedrückt: Der Gott, welcher der Vater Chriſti iſt, der mit Chriſto folglich in der innigſten, in einer ſpecifiſchen Verbindung ſteht, der den υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ in Chriſto beſitzt (I Col. 13), — hat dennoch den geheimnißvollen Plan gefaßt, durch die Sendung Chriſti in die Welt, ja durch die Dahingabe deſſelben in den ſchmach- und martervollen Kreuzestod (VIII Röm. 32), Heiden und Juden ſeines Reiches, der herrlichen Güter ſeines Reiches, theilhaftig zu machen (III Ephſ. 6): ein Document der großen Liebe Gottes zu der gefallenen Menſchenwelt (III Evgl. Joh. 16)! Kräftig ſagt der Ambroſſt. in Betreff Chriſti: „**Hic est — unus, in quo omnis creatura nisi speraverit, peribit,**“ und fügt, den Nexus mit dem Folgenden berückſichtigend, hinzu: „**Qui cognoscit istum, cunctorum, quaecunque sunt, cognitionem videatur habere;**“ nur daß das **cunctorum** natürlich **cum grano salis** verſtanden werden muß.

V. 3.

Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt durch die Relation bedingt, worein ἐν ᾧ geſetzt wird. Nach dem Davenant., Crell, Grot., Suicer, Roel, Lange, Michaelis, Storr, Heinr.,

---

1) Welche bedeutende crit. Auctortt. für die **lectio** πατρὸς τοῦ Χριστοῦ ſprechen, iſt oben angegeben.

Roſenm., dem exeget. Handb. und Bähr bezieht ſich die Partikel auf *τοῦ μυστηρίου* in V. 2. Darnach gibt Calixt den Sinn geſchickt an: „**In quo mysterio, videlicet evangelico, repositum est, quidquid sapientiae et scientiae hominibus ad salutem necessarium, ut praeter hoc ipsum nullas alias revelationes aut doctrinas quaerere opus sit.**“ Die Denkbarkeit dieſer Relation iſt nicht in Abrede zu ſtellen! Doch wenn Crell bemerkt: es werde von dieſem **mysterio** hier **principaliter** gehandelt, ſo gilt ſolches vielmehr von dem Abſchnitte I Col. 25, 26, weniger rückſichtlich der Stelle II Col. 2, wo die *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου* eigentlich bloße Specification des generalen und wichtigeren *πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορ. τῆς συνέσεως* zu ſein ſcheint. Wenn Heinr. zur Beſtätigung der von ihm gewählten Beziehung auf eine Sache das *ἀπόκρυφοι* urgirt, ſo iſt dieſes kein ſicheres Argument, weil auch in Perſonen etwas verborgen ſein, mithin das *ἀπόκρυφοι* in Bezug auf Perſonen gebraucht ſein kann. Erwägen wir ferner, daß dasjenige Subſtantiv, welches dem *ἐν ᾧ* unmittelbar voraufgeht, *τοῦ Χριστοῦ* iſt, und daß das *ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε* des V. 6, das *ἐῤῥιζωμένοι κ. ἐποικοδομούμ. ἐν αὐτῷ* V. 7, das *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα κ. τ. λ.* V. 9, das *ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* V. 10, das *ἐν ᾧ περιετμήθητε* V. 11, das *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε* V. 12 mit ihren Pronominibus gleichfalls auf Chriſtum hinzielen: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen, das *ἐν ᾧ* **h. l.** von ihm zu begreifen. Calv. faßt daher den Sinn mit Recht: „**in Christo latere thesauros omnes sapientiae et scientiae, quo significat, nos perfecte sapere, si Christum vere cognoscimus: adeo ut insania sit, praeter Christum quicquam scire velle.**“ [1]) Eſte wirft vom Standpuncte des dialectiſchen Verſtandes die Frage auf: Ob hier von Chriſto als Gotte oder als Menſchen die Rede ſei? Die

1) Bähr ſagt für die Conſtruction des *ἐν ᾧ* mit *τοῦ μυστηρ.*: es „zeige der folgende V. deutlich, daß der unſrige etwas Polemiſches gegen die Irrlehrer enthalte, welche es von dem durch P. verkündigten Myſterium nicht zugegeben hätten, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen ſeien.“ Dieſes Argument iſt nicht ſtreng beweiſend; denn indem wir *ἐν ᾧ* auf Chriſtus beziehen, kann unſer V. ſehr gut eine Polemik gegen die Irrlehrer inſofern enthalten, als ſie nicht zugaben, daß in Chriſto ſämmtliche Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen ſeien.

Vernunft, welche ſich durch das Evangelium darüber hat belehren laſſen, daß (nach pauliniſcher Ueberzeugung) der Begriff des Meſſias die Verbindung des göttlichen Seins (der חָכְמָה i. e. sapientia, wie der jüdiſche Theolog ſagt,) mit dem menſchlichen Sein in Jeſu involvirt, wird erwidern: es ſei hier freilich von Chriſto als Menſchen die Rede, doch ſofern in ihm (wie aus II Col. 9 hervorgehe,) die Fülle der Gottheit, alſo auch der göttlichen Erkenntniſſe, ſei. Wenn andrerſeits Ambroſius, Thomas von Aquino, Cajetan bei *γνῶσις* an die **scientia divina** denken, ſo iſt ſelbige zugleich als eine der menſchlichen Natur communicirte zu faſſen (ſ. das *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ* V. 9), dergeſtalt, daß Chriſtus jetzt auch nach ſeiner menſchlichen Natur alle *σοφία* und *γνῶσις* beſitze. Daß die in Chriſto befindliche Weisheits- und Erkenntnißfülle auch in ſeine Lehre übergegangen iſt, verſteht ſich, bei dem Zuſammenhange derſelben mit ſeiner Perſon, von ſelbſt.

πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως. Da der Terminus *θησαυρὸς* ſich auf das Verbum *τίθημι* (*θήσω*) und *αὖρον* (Gold), als auf ſeine Urbeſtandtheile, zurückführen läßt: ſo bezeichnet er (z. B. II Mtth. 11) einen Ort, ein Gefäß, worin Gold und ſonſtige irdiſche Herrlichkeiten niedergelegt und conſervirt werden [1]). Daß *θησαυρὸς* auch eine geiſtige Beziehung erhält, iſt daraus erſichtlich, weil von Baſilius das höchſte Weſen ein „*θησαυρὸς ζωῆς*" (**vitae verae aeternaeque et beatae,**) genannt wird [2]). Sodann wird *θησαυρ.* meton. geſagt ſelbſt von der Fülle ſchätzenswerther Dinge, die man aufbewahrt, und zwar nicht bloß, wenn dieſe Dinge von materieller und endlicher Qualität (vgl. VI Mtth. 10), ſondern auch, wenn ſie immaterieller und unvergänglicher Natur ſind. So erklärt Phavorin. die „*ἀρετὴ τῆς ἐν Χριστῷ φρονήσεως*" (**virtus, quam Christiana prudentia effecit,**) für einen „*θησαυρὸς ἀγαθὸς*", ſo findet ſich die Phraſe „*σοφίας θησαυροὺς*" beim Julian [3]), die Partikel „*θησαυροὺς ὕμνων*" in Pindars Werken. Aus dem Neuen Teſt. gehören hauptſächlich folgende Stellen hieher: II Cor. 4, 7; VI Mtth. 20. Das *θησαυροὶ* in II Col.

1) Man erinnere ſich der richtigen Erörterung des Heſych.: „*εἰς ἀγαλμάτων καὶ χρημάτων ἢ ἱερῶν ἀπόθεσιν οἶκος.*"

2) Cicero nennt das Gedächtniß ingeniös „rerum omnium thesaurum."

3) S. 243, orat. IV.

3 iſt ungefähr identiſch mit dem πλοῦτος in I, 27; II, 2, und Chryſoſt. (welchem Theophyl. folgt,) ſagt ziemlich paſſend: „τῷ μὲν — θησαυροὶ εἰπεῖν, τὸ πολὺ δείκνυσιν.“ In Abſicht der σοφία vgl. die Annot. zu I Col. 9. Daß Chriſtus die rechte Lebensweisheit beſitze, erhellt z. B. aus den trefflichen, immerdar angemeſſenen Mitteln und Wegen, welche er noch jetzt wählt und einſchlägt, um die mit Gott entzweiten Sünder zur Einheit mit Gott und zum Genuſſe aller Heilsgüter hinzuleiten. Auch in dieſer Hinſicht verdient die σοφία Chriſti das Prädicat πολυποίκιλος (**multifaria**). Das τῆς γνώσεως[1]) nimmt Heinr. als ſynonym mit σοφίας, ohne Befugniß; denn γνῶσις iſt von σοφία nach dem Sprachgebrauche des Paul. verſchieden! Jene betrifft die theoretiſche Erkenntniß der Θεῖα, ſ. I Cor. 13, 2; 12, 8; 1, 5; XV Röm. 14; XI, 33. Treffend wird γνῶσις von Heſych. durch εἴδησις, νόησις erläutert. Der alexandr. Clem. ſpricht einmal (vgl. S. 645 des 6. Buches der Stromat.) von einer „γνῶσις παρὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ παραδοθεῖσα καὶ ἀποκαλυφθεῖσα.“ Daß Chriſtus die γνῶσις ἀληθινὴ beſitze, davon zeugen ſeine in den Evangelien enthaltenen tiefſinnigen Ausſprüche über ſein Verhältniß zu dem himmliſchen Vater (z. B. XI Mtth. 27) und umgekehrt, ſeine Reden über ſeinen Tod als Motiv der Sündenvergebung (XXVI Mtth. 28), über den lebendigen Glauben an ſeine Perſon als Heilsbedingung (III Joh. 16) u. a. Falls die Coloſſ. nach der σοφία und γνῶσις Chriſti ſtrebten: ſo konnten ſie die verkehrte Lehrweisheit der Falſchapoſtel, wenn ſchon ſelbige noch ſo viele Aufſchlüſſe über das Sublime verhieß, entbehren; denn in jener γνῶσις liegt die beſte Religionsphiloſophie. Theodoret: „ταῦτα — εἴρηκε, τὴν ἐπισκήψασαν ἰατρεύων νόσον.“ (Der K. B. meint die in Coloſſen ausgebrochene, geiſtige Krankheit, nach ungöttlicher φιλοσοφία zu haſchen ꝛc.).

1) So die **recepta**! Dagegen läßt Lachm. τῆς vor γνώσεως weg! Er darf darauf provociren, daß Clem. und Origenes, jeder einmal, τῆς auslaſſen, und B, D nebſt den Hdſchr. 17, 71, den Artik. nicht liefern. Doch wagen wir nicht, deshalb τῆς für unächt auszugeben; denn kann es nicht von ſolchen Librarien willkührlich ausgelaſſen ſein, nach deren Meinung das eine vor σοφίας ſtehende τῆς ſchon genügte? Jedwedenfalls iſt die Sache nicht ausgemacht. Sollte τῆς vor γνώσεως genuin ſein, ſo bezeichnet es eine beſtimmte γνῶσις, ſ. den Text.

ἀπόκρυφοι iſt identiſch mit *ἀποκεκρυμμένοι* I Col. 26. Wir leſen in I Maccb. 1, 24 „*ἔλαβε* (nämlich Antiochus, genannt der Edle,) *τοὺς θησαυροὺς τοὺς ἀποκρύφους*“: eine Wortcompoſition, die zu der Conjectur veranlaßt, daß Paul. in II Col. 3 *ἀπόκρυφοι* geſetzt habe, weil der Terminus von thesauris gebraucht zu werden pflege (ſ. 45 Jeſaj. 3 in der alex. Verſ.) Nach der Anſicht des Morus [1]) iſt II Col. 3 dermaßen zu conſtruiren: „In quo (= Christo) sunt jam expromti et expositi palam, et aperte revelati thesauri sapientiae absconditi olim sub lege veteri.“ Das dem *θησαυροὶ* ſomit angeſchloſſene *ἀπόκρυφοι* würde auf ein bis auf den Zeitpunct des Chriſtenthumes dauerndes Verborgengeweſenſein jener Schätze in der altteſtament. Oeconomie hindeuten. Die Idee in II Col. 17 könnte zur Empfehlung dieſer Interpretation dienen. Allein ſollte die Conſtruction des Morus richtig ſein, ſo müßte *οἱ* vor *ἀπόκρυφοι* ſtehen. Außerdem iſt manches bei jener Conſtruction zu ergänzen, ohne daß Befugniß dazu vorhanden iſt. Daher ſind wir geneigt, *ἀπόκρυφοι* eher dem *εἰσι* anzuſchließen. Wir erklären das an das Ende Geſtelltſein des *ἀπόκρυφοι* daraus, daß die Rede hiedurch ein größeres pondus bekommen ſoll: In welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen ſind („arcani et obscuri“, wie ein altes Gloſſar hat,) näml. den *ἄρχουσι τοῦ αἰῶνος τούτου* (I Cor. 2; 7, 8), den eingebildeten *σοφοῖς καὶ συνετοῖς* (XI Mtth. 25; II Col. 18), den *ἀπολλυμένοις, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα κ. τ. λ.* (II Cor. 4; 3, 4). Melanthon ſehr wahr: „**Abditam (sc. vocat) sapientiam, quia mundus eam non intelligit. Sicut non credit, sibi remitti peccata, ita bonitatem Dei erga nos numquam credit; tecta est enim cruce, non modo quia mundus eam persequitur, sed etiam illi ipsi, qui credunt, tamen sollicitantur ad desperandum, cum suum peccatum vident.**“ Dieſe Aeußerung des Reformators wird durch die Erfahrung des ächten Chriſten hinlänglich beſtätigt. Jene herrlichen Schätze konnten aber den Coloſſern nicht nur „offenbar“ werden, wie Junker meint, ſondern auch

1) Der Vorname dieſes Morus iſt nicht „Nathanael,“ ſondern „Alexander.“ Die theolog. Welt verdankt ihm, unter andern Geiſtesproducten axiomata theologica.

mitgetheilt, dafern ſie das rechte Geiſtesauge für dieſelben hatten oder *πνευματικοὶ* waren (ſ. I Cor. 2; 14, 15), namentlich die Ueberzeugung hegten, daß ſie noch keineswegs zur abſoluten geiſtigen Mündigkeit gelangt, vielmehr *νήπιοι* (XI Mtth. 25) wären.

Wenn Flatt bemerkt: „Das Evangelium enthalte eine Weisheit, welche diejenige (auch die verborgene Weisheit), deren ſich die Eſſäer u. a. rühmten (vgl. V. 4. 8. 18. 23, Joſeph. (**II de bell. Jud. c. VIII, §. 7**) weit übertreffe:" ſo iſt das vollkommen richtig; jedoch iſt damit keineswegs erwieſen, daß des Apoſtels „**adversarii**" zu Coloſſen Eſſäer geweſen ſind; denn wie viele Individuen des Alterthums haben ſich nicht gewiſſer *μυστήρια* und einer myſteriöſen *σοφία* und *γνῶσις*, zumal im Morgenlande, gerühmt!

Achte Section. V. 4—7.

Der Ap. zeigt ſeinen Leſern, welche negative Tendenz ſeine Rede habe, und fordert die Col. auf, in der poſitiven Glaubens- und Lebens-Gemeinſchaft mit Chriſto zu verharren.

V. 4.

Indem *τοῦτο δὲ λέγω* mit dem Gedanken des V. 3 in Connex ſteht, lautet der Sinn: „Dieſes („daß alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in Chriſto verborgen ſind,") lehre ich aber [1]) in der Abſicht, damit Niemand euch täuſche mit der Meinung: er beſitze alle Weisheits- und Erkenntnißſchätze, und euch von dem Glauben an Chriſtus, von der Verbindung mit Chriſto, abziehe (ſ. auch das Schlußſätzchen des V. 5). Calvin gut: „**Quia hominum figmenta — speciem habent sapientiae, praeoccupatos esse oportet piorum animos hac persuasione, satis superque unam esse Christi notitiam. Et certe haec clavis est, quae januam omnibus pravis erroribus obserare potest.**" Je einfacher die von uns proponirte Verbin-

1) Das *δὲ* hat möglicher Weiſe in II Col. 4 declarative Bedeutung, ſo daß es an den Sinn von **scilicet** erinnert (ſ. das *δὲ* in III Röm. 22; II Cor. 10, 22); wenn man nicht etwa ſagen will, die Bedeutung des *δὲ* ſei wegen des folgenden *ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται κ. τ. λ.*, durch welches der ganze V. einen antithet. Character erhalte, adverſativ.

dung des V. 4 mit dem vorigen iſt, deſto mehr befremdet, daß Hammond τοῦτο δὲ λέγω mit V. 1 verknüpft: „Commemoro vobis hanc meam de vobis **curam**, ut intelligatis, me timere, ne a callido quopiam impostore fallamini“ caet., und daß Crell meint, es könne τοῦτο δὲ λέγω auch als explicatio des V. 2 begriffen werden: „Id vero est, quod dicere volo“ (mit Crells Anſicht trifft Storrs Exegeſe zuſammen: „quod nimirum augeri et muniri velim vestram evangelii cognitionem“). Es athmet unſeres Erachtens pure Willkühr, wenn Hammond und Crell in ihren Conſtructionen den wichtigen V. 3 total überſpringen.

μή τις iſt hergebrachte Lesart. Dagegen ſuppeditiren A, C, D, E, 17, 23, 37, 39, 57, 71, 80 u. a. μηδεὶς! Nun ſteht in V Ephſ. 6, welche Stelle zum Theil der unſrigen analog iſt: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις. Hiezu kommt, daß man II Col. 18 lieſet μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω. Darum geben wir μηδεὶς vor dem μή τις in II Col. 4 den Vorzug! Μηδεὶς bezieht ſich, wie aus der Vergleichung der V. 8, 16, 18, 19 erſichtlich iſt, auf den Falſchapoſtel, der eine mit allerlei Judaismen verflochtene, unevangeliſche Theoſophie hegte. Paul. macht ihn aus zarter Discretion nicht beſonders namhaft, zumal da die Coloſſ. aus der Characteriſtik, welche Paul. vom μηδεὶς und τις (V. 8) nachher gibt, unſchwer abnehmen konnten, an welches Individuum gedacht werden ſolle. Chryſoſt. nicht übel: „διὰ τοῦτο εἶπον (sc. was in V. 3 enthalten iſt), ἵνα μὴ παρὰ ἀνθρώπων (deren Collectivbezeichnung vielleicht μηδεὶς iſt,) ζητῆτε“ (nämlich: die practiſchen und intellectuellen Weisheitsſchätze).

παραλογίζηται. Παραλογίζεσθαι eigentlich: Schlüſſe auf vitiöſe Art machen. Der Paralogiſmus (d. i. der aus verkehrten oder bloß ſcheinbaren Prämiſſen gebildete Schluß,) hat nach Ariſtoteles den Syllogiſmus (die auf wahren Prämiſſen baſirte Concluſion,) zur Antitheſe. Daher kann παραλογίζεσθαι I Jac. 22 (nur dort und in II Col. 4 wird es, was das Neue Teſt. betrifft, geleſen,) beſagen: vermittelſt eines Fehlſchluſſes (näml. als ſei die σωτηρία eine Folge vom bloßen Anhören des Gotteswortes,) täuſchen. Es heißt beim Iſocrates: „σκοποῦσιν γὰρ οὐ πανταχῇ τὴν φύσιν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ παραλογίζονται σφᾶς αὐτούς,“ und παραλογισμὸς wird

vom Heſych. durch ἀπάτη λογισμοῦ erläutert [1]). Vielleicht waren es die verkehrten Schlüſſe: aus Nazareth könne nichts Gutes kommen (I Joh. Evgl. 47), ein Gekreuzigter könne ja keine *Θεοῦ σοφίαν*, ſondern nur *μώρίαν* haben (I Cor. 1; 23, 24) u. dgl., wodurch die hochmüthigen Theoſophen (II Col. 18) die Leſer der Epiſtel in Betreff Chriſti und ſeiner Weisheits- und Erkenntnißſchätze, als beſitze Chriſtus ſelbige nicht! zu täuſchen ſuchten. Auch von den helleniſchen Sophiſten, die den Gegenſatz gegen Socrates bildeten, wird geſagt, daß ſie pflegten: *τὸν λόγον κρείττονα ἥττονα ποιεῖν*.

ἐν πιθανολογίᾳ. Heum., Michael., das exeget. Handb., Flatt überſetzen ἐν mit „durch." Bähr läßt die Geſammtphraſe ſo viel ſein als *διὰ πιθανῶν λόγων*. Zu dieſer Deutung des ἐν iſt um ſo weniger Befugniß vorhanden, als die Urbedeutung „in" h. l. einen guten Sinn gibt. Die *πιθανολογία* iſt nach Luther, Hedinger, Lange: „vernünftige Rede;" Melanthon denkt an „**argumenta de religione collecta ex humana ratione, cum tamen humana ratio non possit judicare de Dei voluntate.**" Philologiſch angeſehen iſt dieſe Interpretation falſch. Indeſſen liegt in ſelbiger vielleicht inſofern ein wahres Moment, als die *πιθανολογία* eine von Chriſto und dem ächten Chriſtenthume entfremdete Menſchenvernunft zum Principe hat. *Πιθανολογία*, ein pauliniſches *ἅπαξ λεγόμενον*, beſagt, weil der Terminus das Adjectiv *πιθανὸν* (**persuasorium** [2]), *εὐπειθὲς* nach Heſych.) und *λόγος* (**oratio**) zu Fundamenten hat, urſprünglich: einen zum Ueberreden des Geiſtes geeigneten Vortrag. Indem aber das Ueberredende darin liegen kann, daß der Vortrag den Schein des Wahren hat, oder darin, daß er dialectiſch ſcharf gehalten, oder darin, daß er mit hochtönenden und bombaſtiſchen Phraſen ausgeſtattet iſt: ſo erklärt ſich natürlich, wie Auguſtin.

---

1) Das fragliche Verbum wird in der jacobiſchen Stelle von Theophyl. durch *ἐξαπατᾶν*, obwohl nicht ganz genügend, erörtert.

2) „*Πιθανοῖς ἐπιχειρήμασι σκοτίζειν τὴν ἀλήθειαν*" findet ſich im **lib. VII** der clement. Stromaten. Beim Polyb. wird von den Tragikern bemerkt: „*ἐν ἐκείνοις μὲν ἡγεῖται* (d. i. iſt das Prädominirende) *τὸ πιθανὸν, κἂν ᾖ ψεῦδος, διὰ τὴν ἀπάτην τῶν θεωμένων*," und von den Geſchichtſchreibern: „*ἐν δὲ τούτοις τἀληθὲς διὰ τὴν ὠφέλειαν τῶν φιλομαθούντων*," ſ. **pg. 197, lin. 4.**

(epistl. 59) die πιθανολογία mit „verisimilis sermo", der Ambroſiaſt. durch „subtilitas sermonis" (= λεπτολογία), Lucifer Calarit., Pelagius, die Vulgt. mit „sublimitas sermonum" (= ὑπεροχὴ λόγου) haben übertragen können. Dieſe lateiniſchen Ausdrücke, welche Griesbach den lectionib. variantib. inſerirt hat, ſind ſchwerlich etwas anderes, als Interpretamente [1]). So erſcheint denn der Falſchapoſtel als ein Menſch, der mit falſchen Argumentationen (ſ. das παρὰ in παραλογίζ.), ausgeſprochen in überredendem (wenn ſchon nichtigem) Geſchwätz (vgl. das ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις I Cor. 2, 4), die Col. hinter das Licht zu führen, ſie für ſich und ſeine unchriſtliche Sache zu gewinnen ſtrebt. In dieſer Hinſicht harmonirte der Falſchapoſtel mit manchen sapientibus mundi, von welchen der Ambroſſt. ſagt: „arte quadam et minutiis disputationum irretire gestiunt simplicium animos." Wenn Calvin dagegen aus dem lebendigen chriſtlich religiöſen Bewußtſein heraus behauptet: „Nulla — erit pithanologia, quae animos eorum vel ad minimum digitum flectat, qui suam mentem Christo addixerint:" ſo iſt der Grund davon in dem herrlichen Ausſpruche XIII Hbr. 8 zu ſuchen.

V. 5.

Das γὰρ hinter εἰ zielt auf einen Cauſalnexus dieſes V. mit dem vorigen hin. Zwar ſupplirt Eraſmus als Paraphraſt deßfalls folgenden Satz: „Non me clam est, esse quosdam tales (näml. παραλογιζομένους ὑμᾶς κ. τ. λ.) apud vos, insidiantes synceritati fidei vestrae. Nam animo adsum" caet. Aehnlich drückt ſich Flatt aus [2]). Inzwiſchen läßt ſich der Zuſammenhang ohne dieſes Supplement füglich ſo begreifen, daß Paul. ſeine Warnung vor den Betrügereien des Falſchapo-

1) Daß πιθανολογεῖν bei Claſſikern ſich vorfindet, hat Wetſtein ad h. l. gezeigt.

2) Theophyl. und Clarius meinen, eigentlich ſei es ſchicklich und folgerecht (consequens) geweſen, daß Paul. geſagt hätte: „spiritu video impostores;" allein es habe Paulus, damit ſeine Rede nicht zu heftig ſchiene, ſelbige zu einem Encomio der Col. gewendet. Indeſſen geſtehen wir, daß die Worte des Apoſtels, auch ohne jenen Beiſatz des Theophyl. ꝛc., ganz conſequent ſind.

ſtels und vor deſſen Trachten, die Col. von Chriſto und dem wahren Evangelio abzuführen, durch die Bemerkung begründet: er kenne gar wohl den dermaligen guten Zuſtand der Col. Er wußte, daß die Col. etwas Treffliches beſaßen, um was ſie von dem Falſchapoſtel gebracht werden konnten.

εἰ καὶ bedeutet etsi, quamquam, vgl. II Cor. 7, 8; VI Hbr. 9. Statt des εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι in II Col. 5 findet ſich in der Parallele I Cor. 5, 2 ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, und das τῷ σώματι dient zu näherer Beſtimmung des τῇ σαρκί! Dieſes deutet auf den, mit aus Fleiſch beſtehenden, phyſiſchen Organiſmus des Paulus hin.

ἀλλὰ überſetzt Junker verfehlt mit „ſo.“ Die von ihm allegirten Stellen, 2 Cor. XI, 6; XIII, 4 ſind vielmehr Documente, daß ἀλλὰ beſagt: doch. Dieſer Sinn iſt, falls εἰ, εἴπερ dem ἀλλὰ voraufgegangen iſt, im Neuen Teſt. nicht ungewöhnlich, ſ. I Cor. 9, 2; 8, 6, vgl. auch das citirte opus Blackwalls S. 54 des 2ten Theiles [1]). Das „ſo“ als Signification der Apodoſis iſt eher in dem εἰμὶ des V. 5 enthalten.

τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί. Da die Partikel τῷ πνεύματι das τῇ σαρκὶ zum Antitheton hat, mithin hier, wie I Cor. 5, 3; VI Glt. 18; Philem. V. 25 den Menſchengeiſt bezeichnet: ſo wird Paul. characteriſirt als derjenige, der mit ſeinem Geiſte bei den Coloſſern war (ſofern er kraft ſeines Geiſtes ihrer gedachte [2]). Daß dieſes Angedenken kein leeres, bloß abſtractes, ſondern ein concretes, mit Wohlwollen gegen die Col. gepaartes geweſen, erhellt aus dem ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν des V. 1, aus dem χαίρων des V. 5. Von dieſer Perſpective aus involvirt die Behauptung eines engliſchen Theologen: „ſein Herz ſei mit ihnen verbunden“ geweſen, etwas Wahres. Es iſt aber durchaus nicht erforderlich, τῷ πνεύματι von

---

1) Zu den „graecae linguae particulis,“ über welche Devarius eine Schrift geliefert, gehört auch ἀλλά.

2) Bähr bemerkt: „Durch Oneſimus war P. ſehr genau mit dem Zuſtand der Gemeinde bekannt geworden, und konnte ſich denſelben ſo deutlich vorſtellen“ ꝛc. Doch warum fügt Bähr zu dem Namen des Oneſimus nicht den des Epaphras, da mit dem ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην κ. τ. λ. in I Col. 8 auf den in V. 7 namhaft gemachten Epaphras klar hingewieſen iſt?

einem spiritus propheticus (oder divinus [1]), durch deſſen Manifeſtationen der Ap. die coloſſiſchen Angelegenheiten kennen gelernt habe, und inſofern gleichſam bei den Coloſſern geweſen ſei,) zu deuten. Hier reicht das menſchliche Element im πνεῦμα aus! Der Apoſtel hatte ſonſt mehr, als ein Prophet.

χαίρων καὶ βλέπων, „ein Hendiadys (ſagt Bähr,) entweder für gaudeo, cum (quia) video [2]), oder für cum gaudio considerans.“ [3]) Doch man braucht zu jener rhetoriſchen Figur ſeine Zuflucht nicht zu nehmen, weil die Participia ſich ohne ſelbige ganz gut exegeſiren laſſen. Paulus wird zunächſt als ein ſich Freuender dargeſtellt! Da nun die Coloſſer fragen konnten: über was freueſt du dich? ſo fügt er die Worte καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κ. τ. λ. epexegetiſch hinzu: et = scilicet, videns vestrum ordinem [4]) caet.; vgl. hinſichtlich dieſer Bedeutung des καὶ XXI Mtth. 6; V Luc. 35; XXIII Act. 6. Paul. hatte ſich aus den Relationen vielleicht des Oneſimus, inſonderheit des Epaphras, über die chriſtliche und lobenswerthe Stellung der Coloſſ. (ſ. IV Col. 12) ein lebendiges Bild derſelben muthmaßlich geſchaffen. Er beſchaute dieſen Zuſtand mit geiſtigem Auge, und empfand — wie konnte ſein ächt evangeliſcher Sinn anders? — über dieſen Zuſtand Freude. Die apoſtol. Freudensbezeugung mußte für die Leſer zu einem Impulſe gereichen, ihre derzeitige chriſtliche Stellung ſelbſt im Kampfe mit Widerſachern zu bewahren. Calvin kräftig: „Pergite, qua coepistis.“

ὑμῶν τὴν τάξιν. Schleusn. gibt zwar τάξις im lex. s. h. v. richtig mit ordo (denn das Stammwort des Subſtan-

---

1) Vgl. Gill zu unſerer Stelle.

2) Früher faſſen Wolf und Heum. die fraglichen Worte ähnlich ſo: „gaudeo, quando intelligo.“

3) Vor Bähr hat Schott: „laetabundus observans“, und Wels, Bolten, Heinr. das exeget. Handb., Junker: „mit Vergnügen (oder Freuden) betrachtend.“

4) Fritzſche hat in dem 4. Excurſe ſeines Comment. zum Evangel. des Matth., deſſen Ueberſchrift lautet: „De figurae ἓν διὰ δυοῖν natura et rationibus,“ mehrere neuteſt. locos, welche dem unſrigen analog ſind, und in welchen jene grammat. Figur gewöhnlich, wiewohl mit Unrecht, angenommen wird, geſammelt, und genügend per epexegesin erklärt. Die von Bos pg. 87 der observat. critic. aus Joſephus citirte Stelle, welche auch

tives iſt τάσσειν, aliquid ordine suo collocare,), entdeckt aber den ordo „in dispositione et observatione rituum ecclesiasticorum,“ welche Erklärung zu äußerlich und deshalb unbefriedigend iſt! Heinrichs begreift τάξις „de obedientia erga doctores superiores, de recto ordine, quo omnia agebantur, forsan et de rebus bene institutis veluti ad pauperes sublevandos, maxime tamen de constantia in retinenda fide Christi,“ und concentrirt auf dieſe Art (wie Heum. gethan,) die Expoſitionen Mehrerer, des Eſte und Michael., des Grot., Cornel. a Lap., Hammond. Doch abgeſehen davon, daß es dieſer Deutung an Simplicität gebricht, redundirt nicht der Begriff der constantia in retinenda fide inſofern, als derſelbe durch das folgende στερέωμα τῆς εἰς Χριστ. πίστεως bezeichnet wird? — Paul. vergleicht oft (ſ. κατ᾽ ἐξοχὴν VI Ephſ. 10—17) das Leben und Thun der Chriſten mit einer militia contra malum, imprimis morale. Nun wird τάξις von Profanſcribenten benutzt als Ausdruck für die Ordnung, Reihefolge, worin Kriegsleute (auch mit Bezugnahme auf das Treffen,) geſtellt ſind. „Ἡ τάξις — bemerkt Suidas, — διττή ἐστιν· ἡ μὲν ἐν τῷ στρατηγῷ, ἡ δὲ ἐν τοῖς στρατιώταις, καὶ ἐκ τῆς ἐν τῷ στρατηγῷ τάξεως γίνεται ἡ ἐν τοῖς στρατιώταις,“ [1]) ſ. noch cp. 17 der observ. crit. des Bos, p. 81. Wie? wenn der Ap. demnach unter τάξις das in ſich wohlgeordnete und wohlgeſittete Leben der Col. verſtände, wiefern es im Gegenſatze ſtand gegen das unordentliche und unſittliche Verhalten der Falſchapoſtel? [2]) (II Col. 18, 23). Für dieſe Exegeſe ſpricht die Stelle bei Iſocrates (de pace): „προσήκει — ἡμᾶς ἅπασιν, εἶναι παράδειγμα τοῦ καλῶς κ. τεταγμένως πολιτεύεσθαι,“ ingleichen der Umſtand, daß Plotin erwähnt: „ὁρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον κ. εὐσχημον“ (II Ennead. 9, 5), und als Antitheſis hievon τὸ χεῖρον nennt (VI Ennead. 4, 15). Ferner wird dieſe Enarration dadurch bewahrheitet, daß Paul.,

---

von Wolf, Heinrichs, Bähr allegirt iſt, „ὑμᾶς εὖ ἔχοντας χαίρω καὶ βλέπω“ (ſ. III de bell. Jud. 9, 2), geſtattet ebenfalls epexegetiſche Faſſung.

1) „οὕτω μὲν Κερκυραῖοι ἐτάξαντο,“ heißt es bei Thucydid., im I Buche, Cap. 48.

2) Das nennt Paul. in II Thſſl. 3, 6 ἀτάκτως περιπατεῖν.

wie er ſonſt (ſ. I Col. 3, 4; I Ephſ. 15) die ἀγάπη und πίστις (als Summa des ſubjectiven Chriſtenthumes) mit einander verbindet, ſo in II Col. 5 alsbald nach der τάξις die πίστις namhaft macht [1]).

τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως. Der Ambroſiaſt. liefert h. l.: „supplens, id quod deest utilitati fidei vestrae in Christum," und Auguſtin. zweimal „id quod deest fidei vestrae in Christo," ſo daß ſie anſtatt στερέωμα ein ὑστέρημα geleſen zu haben ſcheinen. Dieſe merkwürdige Lesart ſtützt ſich auf zu wenige crit. Auctoritäten (Griesbach ad h. l. allegirt noch einige andere!), als daß ſie der recepta vorgezogen werden dürfte. Sie erklärt ſich vielleicht daraus, daß Leſer der Epiſtel meinten, man könne wegen II Col. 20 Glaubensſtärke an den Coloſſern nicht rühmen, vielmehr ſei Glaubensmangel bei ihnen geweſen, ſie hätten alſo vom Glauben noch keine utilitas gezogen, und der Apoſtel wolle durch dieſe Epiſtel und deren Influenzen jenen Mangel an Glauben und innerem Glücke ergänzen [2]). Allein jene Leſer erwogen nicht, daß der Apoſtel mit στερέωμα κ. τ. λ. auf die glaubenskräftigeren Glieder der coloſſ. Chriſtengeſellſchaft (die τελείους, δυνατοὺς,) gar wohl hinzielen, an anderen Stellen hingegen die Glaubensſchwachen (ἀσθενεῖς) meinen kann, vgl. XV Röm. 1; II, 3; III Phlpp. 15 und 18 ff. Στερέωμα iſt, wenn auch nicht bei den LXX, doch im Neuen Teſt. ἅπαξ λεγόμεν, und hängt mit στερεόω zuſammen, welches, indem es solidum reddo bedeutet, von Lucas XVI Act. 5 (αἱ — ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει, in fide stabilitae sunt) gebraucht wird. Daher iſt στερέωμα id quod confirmatum est, und im Zuſammenhange mit dem Nächſtfolgenden: die Standhaftigkeit des Glaubens an den (in der Perſon Jeſu erſchienenen) Meſſias. „Τὸ στεῤῥὸν — ſo bemerkt Chryſoſt. treffend, — οὐκ ἀπάτη, οὐ πειρασμὸς

1) Daher deutet Theophyl. τάξις von der Liebe: „Ut in acie militari bona ordinis collocatio phalangem firmam efficit: sic et in ecclesia, quando bonus ordo charitatis fuerit omnia constituentis, si sectae absint, — tunc fit soliditas ac firmamentum."

2) Die genannten K. V. mögen ſich die ganze Stelle ſo gedacht haben: καὶ ἀναπληρῶν τὸ ὑστέρημα (τῆς ὠφελείας) τῆς εἰς Χριστ. πίστεως ὑμῶν, von welchen Terminis einige aus I Col. 24 entlehnt ſein mögen.

διασαλεύει." Ohne dieſe Beſtändigkeit gleicht der Glaube oder die gläubige Seele dem von dem Winde bewegten Rohre (*περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας*, IV Ephſ. 14).

V. 6.

Die Beziehung des V. hat Calv. im Ganzen richtig erkannt: „**Laudi attexit (sc. Paul.) exhortationem, in qua docet, nihil illis profuturum, quod semel Christum receperint, nisi in ipso permaneant**[1])." *Ὡς* hat nicht ein ihm im Folgenden correſpondirendes, literales *οὕτως*. Doch wird ein ſolches nicht nur von Paul. ausgelaſſen (ſ. I Cor. 14 V. 33, 34; V Röm. 16), ſondern auch von Johann. (I Br. 2, 27) und Mtth. (I, 24). In II Col. 6 liegt *οὕτως* **implicite** im *ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.*

οὖν (auch hier **igitur**) characteriſirt vermuthlich das *παρελάβετε — τὸν κύριον* als eine Conſequenz aus dem *τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστ. πίστεως ὑμῶν* des V. 5.

παρελάβετε. Παραλαμβάνειν τινὰ iſt **excipere, admittere aliquem**, ſ. I Evgl. Joh. 11: eine Bedeutung, die **h. l.** deſto paſſender iſt, als das Object des *παρελβτ.* die Perſon Chriſti iſt, und von ſelbiger in V. 5 die Rede geweſen. Da nun Paul. ſowohl vor *Χριστὸν* als vor *κύριον* den Artikel geſtellt hat, ſo lautet der Gedanke: (Als Chriſtgläubige V. 5) habt ihr Jeſum als den Meſſias, als den Herrn der Kirche (alſo auch als euren Herrn, deſſen Vorſchriften ihr Gehorſam zu leiſten habt,) aufgenommen, d. h. nicht bloß, ihr habt ihn mit eurem Verſtande als das, was er iſt, „anerkannt," (was Bähr hervorhebt); ſondern auch: ihr habt ihn in nähere Verbindung mit euren Herzen und Gefühle, kurz mit eurem ganzen innern Menſchen treten laſſen. „**Quid aliud est fides** (fragt ein altlutheriſcher Theolog mit Recht,), **quam** *λῆψις* **et** *παράληψις* **Christi Jesu Domini nostri, quem cum suo merito et beneficiis nobis partis vera cordis fiducia amplectimur, nobisque appropriamus**?" Dieſe Faſſung des *παραλαμβ.* übertrifft an Tiefe eine

---

1) Schon Theodoret angemeſſen zu V. 5: „*ἀναμίγνυσι* (sc. *Παῦλ.*) *τῇ διδασκαλίᾳ τὰς εὐφημίας, καταθέλγων τὴν ἀκοήν, καὶ τῇ παραινέσει προκατεσκευάζων τὴν εἴσοδον.*"

andere, von Schleusner, Heinr., Junker u. a. gewählte, welcher zufolge die Col. die Lehre Jeſu **gelernet** haben, über ſelbe von Epaphras belehret ſind. Zwar iſt *παραλαμβάνειν* manchmal (ſ. I Cor. 11, 23; I Glt. 9) mit discere im Grunde identiſch, (welchen Sinn ſelbſt Calixt und Flatt feſthalten), und Heſych. erörtert *παρέλαβες* mit *ἐπαιδεύϑης*. Allein h. l. würde dieſe Interpretation nur dann ſtatthaft ſein, wenn der *διδασκαλία* oder des *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* beim *παρελάβτ.* Erwähnung geſchähe, was nicht der Fall iſt!

ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. Flatt meint: „Ob *ἐν αὐτῷ* mit *περιπατεῖτε* oder mit *ἐῤῥιζωμένοι* zu verbinden ſei, iſt nicht ſicher zu entſcheiden.“ Inzwiſchen weil *ἐῤῥιζωμ.* in V. 7 durch das *καὶ* mit *ἐποικοδομούμενοι* eng concatenirt iſt, eben darum aber mit dem zum *ἐποικοδομ.* gehörenden *ἐν αὐτῷ* des V. 7: ſo läßt ſich das in V. 6 befindliche *ἐν αὐτῷ* füglich nur dem *περιπατεῖτε* anſchließen, um ſo mehr, weil es dieſem Verbo immediate voraufgeht. Nach dem Vorgange des Michael. und Stolz begreift Heinr. *περιπατεῖν ἐν Χριστῷ* „de retinenda pura et simplici doctrina Christi“ (ſofern ſie, wie Stolz äußert, „unvermengt mit dem Judenthum“ ſei), und gibt als Grund an, daß Paul. in dieſem ganzen „capite“ nur „dogmatica“ behandele. Dieſer Grund iſt nichtig, indem z. B. in V. 2 mit *συμβιβασϑέντες ἐν ἀγάπῃ*, in V. 3. mit *τὴν τάξιν* von Ethiſchem die Rede iſt. Die von Heinr. allegirte Stelle III Phlpp. 17 ſpricht für ſeine Exegeſe nicht, weil das dortige *περιπατεῖν*, wie aus III Phlpp. 19 evident iſt, auf den Lebenswandel ſich bezieht. So verhält es ſich auch mit *περιπατεῖτε* h. l. (vgl. I Col. 10). Endlich athmet es reine Licenz, wenn Heinrichs das perſönliche *ἐν αὐτῷ*, gleich dem *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*, von der Doctrin Chriſti deutet, obſchon auch Crell, Hammond, Michaelis *τὸν Χριστὸν* ohne trifftigen Grund darauf beziehen. Der Zuſammenhang und Sinn der Schlußworte des V. 5 iſt im Gegentheile dergeſtalt zu nehmen: (Demgemäß, daß ein inniges Verhältniß zwiſchen euch und Jeſu obwaltet, *ὡς — οὕτως*) wandelt in ihm, führet ein ſolches Leben, bei welchem ihr in der Verbindung mit Jeſu beharret. „Ambulandi verbo — bemerkt Hunnius vortrefflich, — non momentaneum quendam actum, aut exigui temporis obedientiam praescribit; sed

obsequium perpetuo tenore ad extremam usque metam continuatum ac deductum.“ Den Grund der fraglichen apoſtol. Vorſchrift, die gewiſſermaſſen die Tendenz des Sendſchreibens anzeigt, ſpricht Chryſoſt. aus, indem er von Chriſto obſervirt: „αὐτός — ἐστιν ἡ ὁδὸς, ἡ προσάγουσα εἰς τὸν πατέρα.“ Chriſtus bildet die Antitheſe gegen die Engel, die als Mediatoren zwiſchen den Menſchen und Gott von den Falſchapoſteln dargeſtellt werden mochten (II Col. 18).

V. 7.

Die drei erſten Participia dieſes V. ſtehen im Verhältniſſe der Dependenz zu dem περιπατεῖτε des V. 6, enthalten ſomit eine nähere Beſtimmung des Chriſtenwandels.

ἐῤῥιζωμένοι. Das Activ. hievon [1]) wird, wie es mit ῥίζα cohärirt, ſo auf dem Naturgebiete von einem Gewächſe gebraucht, das in der Erde Wurzel treibt, und ſeine eigne Befeſtigung hiemit herbeiführt. Uebergetragen auf das Gebiet des Geiſtes, bezeichnet es ein Individuum, welches irgend etwas befeſtiget: „ἐῤῥίζωσε τὴν τυραννίδα“ ſagt Herodot (Buch I, S. 27) vom Piſiſtratus [2]). Ῥιζόομαι iſt bei Simplicius in Epictet. p. 152 von der Pſyche gebraucht: „ἕως μὲν ἐῤῥίζωται τῷ ἑαυτῆς αἰτίῳ, — σώζεται, ἀσπάσασα δὲ ἑαυτὴν καὶ ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῇ ἀπεῤῥιζώσασα, μαραίνεται.“ Das h. l. vorkommende ἐῤῥιζώμενοι (vgl. III Ephſ. 18) erörtert Chryſoſt. genügend mit πεπηγότες. Demnach lautet die im Nexus mit dem Vorigen begriffene Idee: „führet ſolchen Wandel, daß ihr gleichſam eingewurzelt ſeid in ihm, d. h. firm in der innerlichen Verbindung mit Jeſu, als dem Chriſt und Herrn (V. 6). Wie die Baumwurzel durch Mittheilung phyſiſcher Säfte den Baum erkräftigt, ſo Jeſus ſeine ächten Bekenner durch verborgene Infuſion pneumatiſcher Lebenskräfte. Was im erſten Pſalme V. 1—3 geſchrieben iſt, gilt beſonders von dem ἐῤῥιζωμένος ἐν Ἰησοῦ. Mit chriſtlicher Wahrheit ſagt Calv.: „Sicut arbor radicibus profunde actis satis habet fulturae ad sustinendos omnium ventorum et procellarum impetus: ita, si quis

1) Siehe z. B. Hymers Odyſſee, Buch 5, V. 163.
2) Vgl. dazu den Plutarch de liberis educ. p. 6, E.

in Christo alte ac penitus fixus sit, tanquam in firma radice, nullis Satanae machinis dejici poterit a recto statu.“

ἐποικοδομούμενοι. Hierin drängt ſich aus des Apoſtels ideenreichem Geiſte ein neues Bild hervor; doch möchten wir hier nicht mit Heinr. eine „**confusio**“ von Bildern wahrnehmen, weil ja dieſe Bildreden klar von einander geſchieden ſind. *Ἐποικοδομεῖν* bedeutet, da kein rechter Grund, das *ἐπὶ* deſſelben zu ignoriren, vorhanden iſt: **domum fundamento superstruere.** Daß das Verbum in ſpirituellem Sinne gefaßt werden müſſe, iſt aus dem *ἐν αὐτῷ* erſichtlich. Paul. verlangt, daß ſeine Leſer aufgebaut werden 1) in Jeſu, d. h. daß das Denken, Geſinnetſein, Fühlen, Empfinden der Col. allerdings zum Beſſeren fortſchreite, aber Jeſum immerdar zu ſeiner Baſis habe, die ächte Sicherheit in der Einheit mit dem Geiſte Jeſu erhalte. „**Domus, quae fundamento non sustinetur** (äußert Calv. richtig), **mox corruit. Idem et iis accidit, qui aliis fulturis quam Christo incumbunt, vel certe qui non sunt in eo solide fundati; sed habent quasi suspensum fidei suae aedificium propter infirmitatem ac levitatem.**“ Wenn Bolten das *αὐτῷ* von der Religion, das exeget. Handb. von der moraliſchen **in specie** nehmen, ſo iſt ſolches, weil *αὐτῷ* in Relation auf den *Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον* des V. 6 ſteht, Willkühr; indeſſen iſt nicht zu leugnen, daß, wer das Fundament ſeines inneren Seins in Chriſto hat, auch an der chriſtlichen Religion mit Treue feſthält, wiewohl umgekehrt manche, die ein gewiſſes Chriſtenthum, namentlich das bloß moraliſche, feſthalten, nicht Chriſtum ſelber zur geiſtigen Baſis haben.

καὶ βεβαιούμενοι κ. τ. λ. Dieſe Partikel hat einen mit den vorhergehenden Participien des V. 7, dafern der dem Bilde derſelben inhärirende Begriff ins Auge gefaßt wird, ziemlich verwandten Sinn. *Βεβαιοῦσθαι*, was mit *βέβαιος*, **firmus**, in Connex ſteht, wird, wie aus **XIII** Hbr. 9; **II** Cor. 1, 21; **I** Cor. 1, 8 hervorgeht, von (chriſtlichen) Individuen geſagt, **quatenus in rebus spiritualibus firmi praestantur.** Während *ἐν* vor *τῇ πίστει* **recepta** iſt, lieſet Lachmann ſelbiges nicht, und

---

1) Man hat nicht nöthig, das präſent. Moment im *ἐποικοδομ.* aufzuopfern. Es würde dies Aufopfern eben keine philologiſche Akribie verrathen!

das bloße τῇ πίστει würde bedeuten per fidem. Allerdings findet ſich ἐν in der Vulgt. und Ital. beim Theophyl. und Ambrſt., in B, D, 17, 39, 47, 73 nicht. Allein die Falſchheit des ἐν iſt damit noch nicht ganz dargethan, weil Copiſten und Ueberſetzer, indem ſie ſo viele ἐν in V. 6 und 7 zu berückſichtigen hatten, das vor τῇ πίστει befindliche ἐν leicht überſehen und aus Nachläſſigkeit auslaſſen konnten! Halten wir die **recepta** noch feſt, ſo wünſcht Paul. das Befeſtigtſein der Col. in dem ſubjectiven Glauben, in der practiſchen Ueberzeugung, daß Jeſus der Chriſt, Welterretter, Weltbeglücker ſei. Wenn Roſenmüller bemerkt: „ἐν αὐτῷ **in Christo et** ἐν τῇ πίστει **eodem redit:**“ ſo iſt dieſe Aeußerung, ſcharf genommen, nicht richtig; inzwiſchen involvirt ſie ein wahres Element inſofern, als der lebendige Glaube gleichſam die Chriſtum erfaſſende Hand [1]), das Medium der Geiſtes- und Herzensvereinigung des Sünders mit Chriſto iſt. Daher auch von apoſtol. Seite die Parallelisirung des ἐν τῇ πίστει mit dem vorhergehenden ἐν αὐτῷ.

καθὼς ἐδιδάχθητε. Jene Partikel überſetzt die Vulgt. treffend mit **sicuti** (vgl. über καθὼς **IX** Mrc. 13; **XXVI** Mtth. 24; **II** Br. Joh. 4). Da καθὼς dem ἐν τῇ πίστει, als welches zunächſt voraufgeht, angeſchloſſen ſein will, ſo iſt mit der Phraſe: „So wie ihr gelehret worden ſeid,“ angedeutet, es ſolle der Glaube der Col. dem ihnen von ächten Jüngern des Paul. vorgetragenen Chriſtenthume (ſ. **Isagoge pg.** 42,) entſprechend ſein. „**Transgredi non oportet** — ſagt Theophyl. paſſend, — **antehac subjecta dogmata, verum in ipsis potius progredi.**“ Nicht die φιλοσοφία der Falſchapoſtel (V. 8) ſollte die Norm ihres Glaubens werden!

περισσεύοντες ſteht im Coordinationsverhältniſſe zu den drei vorhergehenden Participien ſo, daß es ſich, gleich ihnen, dem περιπατεῖτε des V. 6 anſchließt. Indem περισσεύειν mit περισσὸν (**id quod superfluum est,**) zuſammenhängt, bedeutet es **abundare**, ἔν τινι **aliqua re** (z. B. **spirituali**) ſ. **II** Cor. 3, 9; **XV** Röm. 13, und hat zum Antitheton ὑστερεῖσθαι **destitui (aliqua re)**, ſ. **IV** Phlpp. 12; **I** Cor. 1, 7 (wo ἐν μηδενὶ χαρίσματι

1) Gill nennt den Glauben ingeniös und ſchön: „Das Auge der Seele, welches die Schönheit, Herrlichkeit, die Fülle und den theuern Werth Chriſti beſchauet, den Fuß, der zu ihm gehet.“

dabei ſteht). Was das Folgende anbelangt, ſo haben die philoxen. und äthiop. Verſ., die Vulgt., Pelag., D, E, der im 10ten Säculo gefertigte cod. 1 die Lesart ἐν αὐτῷ, was Cornel. a Lapide erklärt: „**in Christo, id est Christi fide, gratia, charitate, aliisque virtutibus.**“ Zur Rettung der **recepta** ἐν αὐτῇ könnte man ſagen, daß ἐν αὐτῷ ſolchen Librarien ſeine Entſtehung verdanke, welchen das zwiefache ἐν αὐτῷ aus V. 6 und 7 vor Augen ſchwebte. Inzwiſchen wird die **recepta** auch in der copt. Verſ., in A, C, 17, 23, 28, 37, 47, 57 und einigen andern crit. Auctorit. ganz weggelaſſen,[1]) (obſchon ſelbige auch nicht ein ἐν αὐτῷ liefern,) und dieſer Umſtand macht uns geneigt, das ἐν αὐτῇ aus dem Texte zu entfernen! Will man es indeſſen mit Griesbach feſthalten, ſo braucht man es nicht mit Storr durch **per eam** zu übertragen. Storr exponirt nämlich: „**Ut quisque Christo firmissime confidit, ita per hanc ipsam persuasionem suam contentissimus erit Christi cognitione, et ab alia quavis doctrina, Christi, de cujus cognitione tantopere sibi gratulatur, experte (v. 8), alienissimum se praebebit.**“ Die Originalbedeutung des ἐν würde ſich, wenn es ächt wäre, eher bewahren laſſen: „In dem ſelbigen“ d. h. „an dem Glauben (welcher durch die Liebe zu Gott, Jeſu und den Brüdern ſich thätig erweiſet,) reich ſeiend.“ „Τελείαν — heißt es beim Theodoret, — αὐτὴν ἔχετε, μηδὲν αὐτῇ ἐλλειπέτω, ἀλλὰ καὶ ἀναβλυζέτω.“ Der Chriſtusglaube iſt das kräftige Mittel, den κόσμος, zu welchem auch Falſchapoſtel gehören!, zu überwinden, ſ. I Joh. Br. 5, 4.

ἐν εὐχαριστίᾳ. In I Col. 12 ſteht beim εὐχαριστοῦντες die Phraſe τῷ πατρί. Mithin iſt es wohl die väterliche Gottheit, welcher die εὐχαριστία darzubringen iſt! Die Chriſten haben, nach Theodorets Anſicht, die Pflicht des διὰ πάντα ὑμνεῖν. Doch in Betracht deſſen, daß beim βεβαιούμ. in V. 7 die πίστις genannt iſt, möchten wir die Partikel ἐν εὐχαριστίᾳ in dem Nexus mit dem Vorhergehenden beſtimmter ſo begreifen: Der Wandel der Col. ſoll ein ſolcher ſein, bei welchem ſie gleichſam überfließen am Danke, d. h. dem himmliſchen Vater durch Geſinnung, Wort, That dafür reichlich dankbar ſind, daß er

---

1) ſ. Griesbachs Nov. Test. zum V. 7.

den Glauben an die Meſſianität Jeſu (welcher Glaube die Bedingung der himmliſchen und ewigen Segensgüter iſt,) in ihnen (durch die evangeliſche Predigt) gewirkt habe. Chryſoſt. gut: „οὐ λέγω ἁπλῶς εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας.“ Die Negation des Dankes, d. h. der Undank gegen Gott, hat, wie die Geſchichte der chriſtlichen Kirche, namentlich der orientaliſchen lehrt, oft die Folge, daß die Menſchen nicht nur des Glaubens und der an ihn geknüpften ſpirituellen Segnungen, ſondern auch der Chriſtuslehre ſelbſt verluſtig gehen! Der Sinn des ἐν εὐχαριστίᾳ wird kein weſentlich anderer, falls man mit Hunnius, Vatablus, Beauſobre, Heum., Heinr. ἐν = σὺν ſetzen wollte [1]). Aber dieſe Faſſung iſt ſogar dann nicht nothwendig, wenn die Phraſe ἐν αὐτῇ als genuin gilt; denn das ἐν εὐχαριστίᾳ hängt auch dann von περισσεύοντες ab!

Neunte Section V. 8—15.

Paul. fordert die Col. auf, dafür Sorge zu tragen, daß ſie aus der Glaubens- und Lebensgemeinſchaft mit Chriſto durch die Falſchapoſtel (welche zugleich mit ſcharfen Zügen von Paulo characteriſirt erſcheinen,) nicht geriſſen werden, und nennt als Argumente, weshalb ſie dieſe Sorge hegen müſſen, alle die herrlichen Segnungen, deren ſie in der Verbindung mit Chriſto theilhaftig geworden waren [2]).

V. 8.

βλέπειν, μή: eine Compoſition, die auch V Glt. 15; I Cor. 10, 12; XIII Apgſch. 40; XXIV Matth. 4 wahrgenom-

1) Zwar ſpricht Bähr von anderen Stellen: „wo ἐν εὐχαρ. — ſo viel als μετ᾽ εὐχαριστ. ſei,“ und provocirt auf Apg. 24, 3; I Tim. 4, 34. Allein es iſt nicht zu überſehen, daß man zur Identiſicirung des ἐν mit μετὰ in II Col. 7 bloß in dem Falle, daß keine andere Deutung möglich wäre, gezwungen ſein kann. Hier iſt aber eine andere möglich!

2) So gefaßt, ſteht dieſe Section in ſchönem Zuſammenhange mit ſich, den Heinr. nicht ſcharf genug ins Auge gefaßt zu haben ſcheint, weil er folgendes als Inhaltsanzeige angibt: „Jam propius ad falsos magistros ipsos exagitandos accingitur, sed a d a l i a a b r e p t u s, V. 16 sqq. denuo eos objurgare infit.“

men wird, und dem röm. videre (= prospicere, operam dare) ne correſpondirt. Theodoret obſervirt zum βλέπετε richtig: „παρεγγυᾶ αὐτοὺς, ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν.“ Daß βλέπετ. ſich auf Laienchriſten und Kirchenvorſteher beziehe, erhellt aus der Allgemeinheit, mit welcher es ausgeſprochen iſt.

μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν. Da ein μή dem ἔσται voraufgegangen iſt, ſo ſollte man ſtatt des Indicatives ἔσται etwa den Conjunctiv des Präſens erwarten, der zum βλέπετε recht gut ſich ſchicken würde. Indeſſen darf ἔσται um ſo weniger befremden, als auch Profanſcribenten, wie aus Buttm. griech. Gramm. S. 563 erhellt, nach den Wörtern, die eine Vorſicht ausdrücken, hinter μή den Indicativ Futuri ſetzen. Zeger interpretirt wirklich, als ſtände der präſent. Conjunctiv: „Ne quis sit, qui vos depraedetur,“ ähnlich verfahren Erasmus und Storr. Doch werden wir das einmal geſetzte Futurum genauer bezeichnen in folgender Deutung: ne quis sit futurus caet.! Das theoretiſch-practiſche Verderben, welches die Falſchapoſtel herbeiführen, erſcheint demnach als etwas in Betreff der geiſtesſtarken Coloſſer noch zukünftiges, alſo vermeidliches. Συλαγωγεῖν ſtammet her von σύλα (praeda) und ἄγειν, wird daher urſprünglich von demjenigen gebraucht, der eine Beute davon treibt, und kann dieſen Urſinn in II Col. 8 — das Wort iſt ein neuteſt. ἅπαξ λεγόμεν., — gewiſſermaſſen behalten. Daß Heſych. συλαγωγῶν erörtert mit ἀπογυμνῶν, ſtreitet nicht abſolut gegen dieſen Sinn des συλαγωγεῖν, weil ἀπογυμνόω ausſagt: ich raube jemandem die Kleider, entblöße ihn davon. Das συλαγωγῶν, im Zuſammenhange aufgefaßt mit V. 5—7, wo von Chriſto fortgeſetzt die Rede geweſen iſt, ſupponirt, daß Paul. ſich die Col. als das Eigenthum Chriſti gedacht hat [1]) (natürlicher Weiſe vermöge desjenigen, was Chriſtus für ſie gethan und gelitten hatte,), die Falſchapoſtel hingegen als Indivi-

1) Calvin ſchildert dieſes in einem lieblichen Bilde, das Jeſus (ſ. X Evgl. Joh.) im Munde geführt hat, wenn er obſervirt: „Ecclesiam facit Christi ovile, et hujus ovilis septa puram evangelii doctrinam. Nos ergo, qui sumus Christi oves, significat tuto in loco quiescere, dum fidei unitatem tenemus, pseudoapostolos autem praedonibus facit similes, quia caulis nos abducunt.“ Nur wird in V. 8 von der pura evangelii doctrina nicht gehandelt.

duen, welche die Col. von Chriſto abſpenſtig, gleichſam zu ihrer Beute, zu knechtiſchen Nachſprechern und Nachbetern deſſen, was ſie docirten, machen wollten. Man erinnere ſich des ſclaviſchen αὐτὸς ἔφα der Schüler des Pythagoras! Chryſoſt. bemerkt zum συλαγωγ.: „ὁρᾷς, πῶς ἔδειξε κλέπτην ὄντα, καὶ ἀλλότριον, καὶ ἠρέμα ἐπεισιόντα,“ und wohl mögen die Falſchapoſtel das συλαγωγεῖν verſtohlen und heimlich getrieben haben, wie Diebe zu thun pflegen. Die letzte Tendenz ſolcher κλέπται καὶ λησταὶ gibt Chriſtus (bei Johann. X Evgl., 10) im Gegenſatze zu dem Heilszwecke ſeiner Erſcheinung auf Erden an.

διὰ τῆς φιλοσοφίας. Διὰ iſt zu faſſen wie in II Thſſl. 2, 15; III Joh. Br. 13. Es characteriſirt die φιλοσοφία als Medium des συλαγωγεῖν. „**Ostendit viam** — äußert Theophyl. richtig, — **per quam venit fur, adeoque subintrat.**“ Junker meint, gewiß habe Paul. mit τῆς „das verächtliche (wie ista) und ſeinen Leſern ſchon bekannte“ bezeichnen gewollt: „Hütet euch vor der (ihr wißt es ſchon) Lug- und Trugphiloſophie.“ Doch das Verächtliche der Philoſophie, welche Paul. bekämpft, iſt erſt in der nächſtfolgenden Schilderung **implicite** ausgeſprochen, und liegt ſchwerlich in dem τῆς. Höchſtens läßt ſich zugeben, daß τῆς eine „beſtimmte“ Philoſophie, eine gewiſſe philoſophiſche Species ausdrücken ſoll. Wie der Terminus φιλοσοφία auf φίλος und σοφία ſich zurückführen läßt: ſo bezeichnet er urſprünglich die ſubjective, gleichſam wohlwollende, Hinneigung zur Weisheit als Objectivität, zu irgend einem Weisheit enthaltenden Complexe von gewiſſen, in nothwendigem Zuſammenhange unter einander ſtehenden, Erkenntniſſen. Nachher iſt der Ausdruck von Profanautoren ganz objective genommen worden, als Bezeichnung deſſen, was wir Weltweisheit nennen, und Cicero „**scientiam rerum divinarum et humanarum**“ genannt hat. Zum Erweiſe dieſer Bedeutung hat Schleusner **s. v.** φιλοσοφία **im lexic.** „**Aeschin. Socr. Dial. II, 22; III, 17**“ citirt; inzwiſchen iſt ſchon aus Wahls **clavis s. h. v.** erſichtlich, daß ſich dieſe Citate durch Stellen aus Herodian und Xenophon vermehren laſſen. Merkwürdig iſt, daß auch der jüdiſche Feldherr Flav. Joſeph. den Plural. des fraglichen Terminus zur Bezeichnung derjenigen, die Θεῖα betreffenden, Doctrinen benutzt, welche unter den Hebräern von den Phariſäern, Sadducäern, Eſſenern

und Judas, dem Galiläer, gehegt wurden (ſ. Buch XVIII der jüd. Archäolog. Cap. 1, §. 1, 2, 6), obſchon die Philoſophie der Sadducäer ſehr unphiloſophiſch war [1]). So erklärt es ſich, wie Junker unter der „Philoſophie“ „die Lehre der Juden, die damals eine philoſophiſche Form angenommen habe,“ verſtehen kann, obwohl aus demjenigen, was wir geſagt haben, noch keineswegs folgt, daß hier an „die alexandriniſche Logostheorie“ zu denken iſt, die ſich „wegen der merkantiliſchen Verbindung von Alexandria und Epheſus, auch nach Coloſſä und der Umgegend habe verbreiten **können**;“ vgl. Isagoge pg. 56 — 78 [2]). Nur ſo viel müſſen wir nach Stellen, wie I Col. 13 ff., II, 9 einräumen, daß die philoſophiſch geformte Weisheitslehre der Falſchapoſtel in Beziehung auf gewiſſe chriſtliche Glaubensartikel, z. B. den von der Perſon und göttlichen Dignität Jeſu, ſtand, wiewohl dieſe Beziehung (den Schlußworten von II Col. 8 zufolge) in ſich antichriſtlich geweſen ſein dürfte. Wenn Cornel. a Lapide behauptet: „**Taxat (sc. Paul.) Simonem Magum cum suis**“ (vgl. auch Eſte): ſo liegt in dieſer unhiſtoriſchen Meinung das richtige Moment, daß Paul. mit *τῆς φιλοσοφίας* eine widerchriſtliche Religionsphiloſophie rügt.

Aus dieſer unſerer Auffaſſung des Terminus wird deutlich, daß wir durchaus nicht die Anſicht des Balduin und Ande-

---

1) Vgl. hinſichtlich des Sinnes von *φιλοσοφία* die Schrift des ſcharfſinnigen Bentley über die Br. des Phalaris p. 221 ff., desgleichen den Menage zu dem Diogenes von Laerte, pg. 352.

2) Auch in Anſehung der von Vielen (z. B. von Scaliger ep. 27, p. 213 ff. des elench. trihaeresii, le Clerc p. 421 der historia eccles. saecul. primi, Muhlius in ſeiner *συζήτησις* epistol., Flatt in den Vorleſ. über unſeren Br. und den opuscul. academ. pg. 491 sqq.) vorgetragenen Meinung, man habe in II Col. 8 an die eſſeniſche Religionslehre zu denken, verweiſen wir, um nicht Geſagtes zu wiederholen, auf Isagg. pg. 85 — 94, bloß die Bemerkung nachholend, daß, wenn Paul. gegen dieſelbe das Schwert des Geiſtes (d. i. das Wort Gottes, ſ. VI Ephſ. 17,) gezückt hätte, er dieſe Religionslehre, welche ihm vermuthlich aus ſeinem Aufenthalte in Paläſtina bekannt genug geworden war, wahrſcheinlich genügender geſchildert haben würde. Daß eine ſo große Anzahl von Gelehrten jener Meinung zugethan iſt (Flatt zählt S. 285 der Vorleſg. noch mehrere auf), hat für denjenigen kein Gewicht, für welchen in Sachen der wiſſenſchaftlichen Theologie nicht die **auctoritas mere humana**, ſondern nur tüchtige Gründe von Bedeutung ſind.

rer theilen: es werde hier über die Philoſophie als ſolche das Anathema geſprochen. Iſt nämlich ſelbige das wohlgeordnete Syſtem wahrer und rationaler Erkenntniſſe von Gott und der Welt und von denjenigen Relationen, worin dieſe zu einander ſtehen, iſt ſie alſo auf Gott, inwiefern dieſer das Urprincip alles Wahren und Guten iſt, zurückzuführen: ſo iſt ſie ein *Θεῖον*. Dafür ſpricht, daß der erleuchtete Autor des Br. an die Röm. der Philoſophie (wenigſtens der dialectiſchen Methode,) ſich bedient, um weſentliche Wahrheiten des Evangelii, die er vorträgt, ſeinen Leſern einleuchtender zu machen [1]). Wie könnte derſelbige, von dem Geiſte Gottes geleitete, Apoſtel über die ächte Philoſophie in II Col. 8 den Stab brechen [2]). Und wie paßt die folgende Partikel *καὶ κενῆς ἀπάτης*, die eine exegetiſche Appoſition zu der vorhergehenden iſt, auf die **philosophia veri nominis**? Eher zielt ſie auf eine *γνῶσις*, oder *φιλοσοφία, ψευδώνυμος* hin, ſ. I Timth. 6, 20. „**Meo judicio** — obſervirt Calvin angemeſſen, — **intelligit, quicquid ex se comminiscuntur homines, dum volunt proprio sensu sapere, idque non absque specioso rationis praetextu, ut sit in speciem probabile.**“

καὶ κενῆς ἀπάτης „bildet mit dem vorhergehenden Worte ein **hendiadys**,“ äußert Bähr: eine Redefigur, die bereits vor Bähr von Mehreren hier ponirt iſt; denn Heinr. nimmt ja jene paulin. Phraſe im Zuſammenhange mit *φιλοσοφίας* ſo: „*φιλοσοφ. κενῶς ἐξαπατωσης*“ (Storr: „**vanissima religione**“), Junker: „*φιλοσ. κενης καὶ ἀπατηλης*,“ Flatt: „*της κενης ἀπατης της δια φιλοσοφιας*.“ Inzwiſchen dieſe Veränderungen des *καὶ κενῆς ἀπάτης* an ſich und in ſeinem Verhältniſſe zu *τῆς φι-*

---

1) Wenn Dannhauer ſagt: „**Paul. Romanis rationis, hoc est philosophiae, utilitatem commendat,**“ ſo hat dieſer das freilich **disertis verbis** nicht gethan. Höchſtens könnte man ſagen, er habe es indirecte durch Anwendung der **philosophia** gethan.

2) Freilich lehrt Tertullian: „**Haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum. Platonicus fuerat. — Ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur**“ **caet.** Allein diejenigen Philoſophien, aus welchen Häreſien in die Religion Jeſu und chriſtliche Dogmatik übergetragen werden, ſind eben nicht die rechten, und Paul. würde über ſie, d. h. über das ihnen inhärirende Falſche, den Stab brechen; nur daß in jeder Philoſophie der Irrthum mit einer gewiſſen Wahrheit zuſammenhängt.

λοσοφίας leiden an augenfälligem Zwange. Ihm entgehen wir, falls wir καὶ übertragen mit scilicet, nimirum ſ. V. 5. Die Philoſophie, vor welcher die Col. ſich in Acht zu nehmen hatten, war nämlich leere Täuſchung inſofern, als ſie von ihren Jüngern wie der Inbegriff der tiefſten Speculationen über die göttlichen Dinge, und der ſublimſten Weisheit geſchildert ward, während dieſe Speculationen und dieſe Weisheit Sophiſmen und Fictionen waren; leere, nichtige Täuſchung inſofern, als dieſe Täuſchung eitel, unwahr, nichts weniger als gut war. Von dieſer Perſpective aus war dieſe Philoſophie ſchädlich. Chryſoſt. und Theophyl. haben die Urſach der Beifügung des καὶ κεν. ἀπάτης ſehr gut erkannt: „ἐπειδὴ δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε.“

κατὰ τὴν παράδοσιν κ. τ. λ. Κατὰ läßt ſich beziehen auf συλαγωγῶν, und iſt in dieſem Falle = per, διά τινος, etwa wie in Philem. V. 14, III Tit. 5. III Ap. Gſch. 17. Es würde von einem „Entführen“ der Col. durch die Paradoſis die Rede ſein. Aber κατὰ kann auch auf φιλοσοφίας bezogen, und in der Bedeutung secundum, accommodate begriffen werden (vgl. XXVI Apſtl. 5; VIII Röm. 12; XV, 5; II Evgl. Luc. 29), ohne daß erforderlich iſt, ein οὔσης hinter φιλοσοφίας mit Junker zu ergänzen, weil das, was dieſer Participialgenitiv ausſagt, ſich hier von ſelber verſteht: Die Pſeudophiloſophie iſt nach der Paradoſis (gebildet), ſchließt ſich der Paradoſis an, entſpricht ihr. „Propius demonstrat“ (sc. Paul.), obſervirt Calvin ſchicklich, „quam philosophiam improbet.“ Die zweite Relation des κατὰ iſt ſonder Zweifel die beſſere, weil φιλοσοφίας der Präpoſition näher ſteht, und weil auch die Partikel καὶ κενῆς ἀπάτης ſpeciellere Characteriſtik der φιλοσοφία iſt. Was iſt nun bei der παράδοσις τῶν ἀνθρώπων zu verſtehen? Calixt antwortet: „Ea, quae homines, suopte ingenio commenti, acute sibi invenisse videntur.“ Heum.: „Menſchenlehren, welche nicht aus Gottes Wort genommen, demſelben widerſprechen.“ Ebenſo Sebaſtian Schmidt, Zachariä, Flatt, Schleusner. Storr: „hominum praecepta“ („zu einer beſonderen Lebensweiſe, durch welche man Heiligkeit erlange,“ bemerkt das exeget. Handb.). Die Möglichkeit dieſer Expoſition iſt zuzugeben; denn Heſych. erläutert einmal παραδόσεων mit διδασκα-

λιῶν simpliciter, und wir leſen in II Thſſl. 2, 15: κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν (alſo ſchriftlich). Indeſſen iſt dieſe Exegeſe darum nicht nothwendig. Vielmehr gibt es noch eine andere, die hier ſehr angemeſſen iſt. Da in der eben citirten Stelle des Paul. auch von παραδόσεις διὰ λόγου die Rede iſt, und παραδόσεις p. 130 des albertiſch. Gloſſ. Gräc. mit ἀγράφους διδασκαλίας illuſtrirt wird: ſo iſt von philologiſcher Seite dagegen nichts einzuwenden, daß παράδοσις einen Complex von Lehren, welche vermittelſt der viva vox gewiſſen Individuen communicirt ſind, (traditionem oralem,) bezeichnet. Ferner da die Juden Traditionen ſehr liebten [1]) (ſ. Schöttgens horas hebraic. et talmudis ad h. l.,), da insbeſondere die Phariſäer eine auf metaphyſiſche Objecte bezügliche Tradition, deren Ingredienzien nicht bloß Judaiſmen, ſondern auch parſiſche, chaldäiſche u. a. morgenländiſche Dogmen waren, beſaßen, diejenigen Religionsphiloſophen aber, gegen welche Paul. mit dem Coloſſerbr. in die Schranken trat, urſprünglich (d. h. vor ihrem Uebertritte zur Religion Jeſu) Iſraeliten geweſen ſein dürften (ſ. II, 16, 21, 22): ſo kann παράδοσις τῶν ἀνθρώπων in specie eine mündliche Tradition ausdrücken, die aus religionsphiloſophiſchen Elementen ethniſch-jüdiſcher Art beſtand, und mit welcher die Falſchapoſtel, die von Paul. wohl aus Verachtung ἄνθρωποι geheißen werden und aus deren Mitte der τις iſt, ſich brüſteten. Dieſe Faſſung der παράδοσις wird denjenigen anſprechen, der in Erwägung zieht, daß der Character der Falſchap., auch dem Satze: ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων des V. 18 zufolge, ein ſpeculativer geweſen iſt.

κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Vor κατὰ denkt Flatt ein καὶ hinzu, ohne Noth! weil die geſammte Partikel auch ohne καὶ mit den Worten κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, welchen ſie coordinirt iſt, zuſammenhängt, und dann, wie dieſe,

---

1) Chriſtus erwähnt VII Marc. 3 — 7 (vgl. XV Mtth. 2,) eine παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, und ſtellt VII Mrc. 8, 9 (vgl. XV Mtth. 3, 6,) ſelbe in Antitheſe gegen die ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ. Paul. thut I Glt. 14 τῶν πατρικῶν παραδόσεων Erwähnung. Aus einer von Lightfoot ad XV Mtth. 2 citirten Stelle jüdiſcher Schriften kann man abnehmen, daß die verba scribarum den Juden wichtiger und theurer waren, als das verbum divinum, dermaßen, daß Lightfoot darin etwas Blasphemiſches wahrnimmt.

dem τῆς φιλοσοφίας ſich anſchließt. Στοιχεῖα nimmt Chryſoſt. von der Sonne und dem Monde [1]) des Univerſums, Theodoret ſagt (gleichſam begründend): „ἀπὸ γὰρ ἡλίου καὶ σελήνης ἡμέραι καὶ νύκτες,“ und bezieht die Geſammtphraſe auf τὴν τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν, woran die Falſchapoſtel die Leſer zu feſſeln geſucht hätten. Mit Recht reprobirt Heum. dieſe Interpretation, obſchon ohne Angabe des Grundes der Verwerfung, welcher darin enthalten iſt, daß ſie den Begriff der στοιχ. τοῦ κοσμ. keineswegs erſchöpft, und einen Mangel von Symplicität verräth. Auch befriedigt die von Heumann proponirte Exegeſe: „Lehren, welche der Weltgeiſt ihnen eingegeben, nicht aber der Geiſt Gottes,“ wegen der relativen Unbeſtimmtheit des Ausdruckes: „Lehren“ nicht vollkommen! Um des Richtigen theilhaftig zu werden, iſt die Geneſis des στοιχ. zu erwägen. Στοιχεῖον muß als Diminutiv des Subſtantives στοῖχος (d. i. Reihe von daher ziehenden Perſonen, Schlachtordnung,) angeſehen, und eigentlich genommen werden von einer kleinen Reihe, von etwas, was ſo klein iſt, daß es nicht mehr zertheilt werden kann. Heſych. gut: στοιχεῖον· „πᾶν τὸ ἄτμητον καὶ ἀμερές.“ Daher wird es gebraucht von den kleineren Urbeſtandtheilen, den ſogenannten Rudimenten einer Wiſſenſchaft, einer Kunſt. So verfertigte Euclides στοιχεῖα (principia matheseos), und der bekannte Galenus [2]) erwähnt „τὰ στοιχεῖα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης“ [3]). Paul. bezeichnet IV Glt. 3 mit στοιχ. die Rudimente, gleichſam das A B C der Religion, die erſten Proben derſelben, wie der Zuſammenhang jener Stelle zeigt, und gerade dieſe Bedeutung iſt h. l. paſſend. Wie iſt τοῦ κόσμου zu begreifen? Schwerlich „für das Adjectivum nach hebr. Sprachgebrauche [4]);“

1) Es iſt bemerkenswerth, daß auch Auguſtin. beim στοιχ. des IV Galat. 3 die von Heiden apotheoſirten Geſtirne im Auge hat, ſ. das ſonſt tiefſinnige Werk de civit. Dei Buch IV, Cp. 11.

2) Die Stelle deſſelben wird ausführlich von Wetſtein ad IV Glt. 3 allegirt.

3) Der Terminus στοιχείωσις iſt von Heſych. mittelſt der Phraſe ἡ πρώτη μάθησις (Unterricht) ins Licht geſtellt worden.

4) So will Bähr, der, wie Bengel, die στοιχ. τοῦ κόσμ. mit elementa mundana überträgt. Er bemerkt, das jüdiſche Ritualgeſetz habe es als ſolches zunächſt mit Dingen τοῦ κόσμου, mit ſichtbaren, äußerlichen, vergänglichen Dingen zu thun, als mit Speiſe, Trank 2c.

denn hiezu iſt gar keine Nöthigung im Texte vorhanden; ſondern als Subſtantiv. Das *τούτου*, welches Clemens einmal, der Ambroſiaſter u. a. dem *κόσμου* beigefügt haben, gibt als Interpretament einen ſchätzbaren Wink zum Verſtändniſſe des Subſtantives. *Κόσμος* iſt bei P. mehrmals die Menſchenwelt, die Totalität der in dem Aber- und Unglauben, in der Sünde und dem aus derſelben fließenden Elende lebenden, nichtchriſtlichen Menſchen, ſ. II Ephſ. 2 (wo *τούτου* genuine Lesart iſt), I Cor. 6, 2; 1, 20 auch 27 [1]). Mithin iſt hier die Rede von Rudimenten religiöſer Art, welche die nichtchriſtliche Menſchheit beſaß. Beſtanden aber ſelbige etwa bloß in den „**articulis fundamentalibus antiqui foederis**" der Juden, deren Schöttgen (in den **hor. hebr. et talmd. ad h. l.**) gedenkt? Nein! ſondern auch in den unvollkommenen Vorſtellungen der Heiden von den göttlichen Dingen. Etwa bloß in den moſaiſch-legalen Cärimonien, deren Aretius, Zeltner, Sebaſt. Schmidt — auch Bähr denkt „nur an das Ceremonialgeſetz!" — Erwähnung thun? Nein! ſondern auch in den Ritualien, Ablutionen, Opfern u. ſ. w. der Götterdiener. Zu dieſer generalen Auffaſſung veranlaßt das *τοῦ κόσμου*, wie denn Bähr ſelber eingeſteht: „*κόσμος* ſtehe nirgends ſchlechthin für die Juden oder Judenthum." War die Religionsphiloſophie der Falſchap. Rudimenten der angegebenen Art angemeſſen (*κατὰ*): ſo muß ſie ſelbſt ein Rudiment, d. h. dürftig und ungenügend, geweſen ſein.

καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. *Καὶ* im Sinne von *δὲ*, analog dem hebr. ו zu nehmen, iſt kein Erforderniß vorhanden, weil der Gedanke im Zuſammenhange recht gut lauten kann: und (continuativ!) dieſe Philoſophie iſt Chriſto, dem Sinne und Willen Chriſti, keineswegs entſprechend (nicht „*ἀκόλουθος Χριστῷ*," nach dem Ausdrucke des alex. Clemens [2]). In Calvins Obſervation: „**verbis introducitur ea religionis forma, quae — alios Christo adjungit mediatores, alia praeter redemptionem Christi ad salutem requirit,**" dürfte, wie ſich weiter unten zeigen wird, ein wahres Moment enthalten ſein.

---

1) Im J. 1770 erſchien zu Upſala eine Abhandlung von Joh. Floderus **de homonymia vocabuli** *κόσμος* **in scriptis Novi Test.**

2) ſ. **lib. I.** *στρωμ.* **pg.** 347 der potterſchen Ausgb.

V. 9.

Junker meint, es finde zwiſchen V. 8 und 9 eine Lücke Statt, und dieſe laſſe ſich durch folgende vom Zuſammenhange erforderte (??) Ergänzung leicht ausfüllen: „Verlaßt darum jene Betrüger, die euch nicht *κατα Χριστον* führen, und wählet ihn, den göttlichen und allein vollkommenen Lehrer zu eurem Führer: denn in ihm wohnt ꝛc.“ Allein die Hypotheſe einer ſolchen Lücke iſt unangemeſſen; denn der Apoſtel hat ſich gar nicht „eine Vernachläſſigung oder Umgehung der wichtigen Verknüpfung des Gedankens“ hier zu Schulden kommen laſſen, indem der Gedanke des V. 9 mit dem des V. 8 genau und richtig von ihm verknüpft iſt: Sehet euch wohl vor, daß euch nicht Jemand vermittelſt einer leeren, nur menſchlichen, elementariſchen, dem Geiſte Chriſti inadäquaten Religionsphiloſophie von Chriſto gewaltſam abführe, und euch zu ſeinen Sclaven mache; denn in ihm (= Chriſto ſ. V. 8) iſt die geſammte Gottheitsfülle, mithin auch die wahrhaft göttliche Weisheit, gleichſam wohnhaft.[1]) Wer alſo Chriſtum und in ihm die geſammte Gottheitsfülle beſitzt, braucht die bloß abſtracte, menſchliche Religionsweisheit nicht, braucht nicht der ſclaviſche Nachtreter nur menſchlicher Religionsphiloſophen zu werden. Das *ὅτι* hat **h. l.** ſeinen gewöhnlichen Cauſſalitätsbegriff zum Inhalte. In Anſehung des den Ausdrücken *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα* inhärirenden Sinnes vgl. die Annot. zu I Col. 19.

τῆς Θεότητος überträgt Schleusn. im **lex. s. h. v.** mit „**Dei.**“ Auch der Deutſche ſagt wohl „Gottheit“ für „Gott.“ Doch in dieſem Contexte iſt die Urbedeutung von *Θεότης* in dem Grade ſtatthaft, daß es nicht gerathen ſein möchte, ſelbe aufzugeben; vielmehr dürfte das Aufgeben derſelben etwas Unbefugtes ſein. Das Wort, im Neuen Teſtam. *ἅπαξ λεγόμεν.*, bezeichnet genau genommen Gottes Eſſenz, diejenigen Attribute oder Weſensbeſtimmungen, vermöge welcher Gott Gott iſt, die **Deitas**

---

1) Auch Bähr ſupplirt Behufs des Zuſammenhanges zwiſchen V. 8 und 9 manches, was ſich entbehren läßt: „Sie (die Pſeudapoſtel) lehrten nicht *κατὰ Χριστὸν*, aber *κατὰ Χριστὸν* muß man lehren, Er muß das A und O aller Lehre ſein, der Grund und das Ziel, weil in ihm wohnet“ ꝛc. (Die mit auseinander geſperrten Lettern gedruckten Wörter ſind willkührlich ergänzt.)

oder **Divinitas**, „**quae** — wie Calvin zu I Röm. 17 treffend ſagt, — **nisi cum singulis Dei virtutibus nequit consistere, quando sub ea omnes continentur.**“ Die Gottheit, als Abſtractum aufgefaßt, erſcheint dadurch, daß ſie in Chriſto bleibend iſt, als Concretum. An Schwierigkeit der Auslegung wird *Θεότης* noch übertroffen von

σωματικῶς. „**Deest**,“ ſagt Heinr., dem Junker folgt, „**apud Irenaeum et Cyprianum.**“ Auch bei Archelaus [1]), Haymo und Primaſius irgendwo! Gleichwohl iſt dieſe Omiſſion keine Bürgſchaft für des Ausdruckes Unächtheit. Denn obzwar *σωματικῶς* „in die orthodoxe Lehrart der K. V. hineingepaßt“ hat, ſo laſſen ſich doch Gründe denken, weshalb ſie *σωματικῶς* nicht **diserte** mit angeführt haben. Vielleicht war es ihrem Gedächtniſſe beim Citiren des V. 9 aus dem Gedächtniſſe entſchlüpft, vielleicht ſchien ihnen *σωματικῶς* unter gewiſſen Umſtänden von keinem großen Gewichte, vielleicht brachte es der patriſtiſche Redezuſammenhang nicht mit ſich, das Adverbium *κατὰ ῥητὸν* aufzuführen ꝛc. Es iſt um ſo mehr im Contexte feſtzuhalten, als ſeine Deutung mit manchen Schwierigkeiten verknüpft iſt. Schleusner interpretirt **loc. cit.** dermaßen: „**a Christo — comprehenditur omnis coetus Dei, ut sit quasi ejus corpus**,“ er erklärt (**s. v.** *σωματικῶς*) den Terminus mit: „**intime, arctissime.**“ Heinrichs's Faſſung läuft auch dahinaus: „Alles was die Gottheit in dieſem neuen Reiche (d. i. dem Gottesreiche) verſammelt und vereinigt, gleichſam zu einem Leibe vereinigt hat, das hat ſie in Chriſto vereinigt und gleichſam concentrit.“ Ueber das Unbegründete der Auslegung des *πλήρωμα τῆς Θεότητ.* durch „Kirche“ (= Gottesreich) vgl. die in den **Symbolis ad I Col. 19** ausgeſprochenen Bemerkungen. Sollte die von Schleusn. und Heinr. gewählte Deutung des *σωματικ.* richtig ſein, ſo würde Paul. *ὡς* oder irgend ſonſt eine Signification des **quasi** vor *σωματ.* haben ſtellen laſſen. Zum Ergänzen des **quasi** iſt man keineswegs hier berechtigt, wiewohl auch Wandalin, Andr. Oſiander, Gerhard, Heum., Junker dieſes Supplement ſich erlaubt haben. — Jacob Cappellus glaubt, *σωματικῶς* ſei „**totaliter** *ὅλως*.“ Doch, daß die heil. Schrift *σῶμα*

1) ſ. §. 25 der **disputat. cum Manete.**

pro quovis toto nehmen, geht weder aus Röm. 6, 6, noch aus den übrigen von Cappell. allegirten Stellen: I Cor. 6, 16; 10, 17 u. ſ. w. ſattſam hervor. Dazu kommt, daß σωματικῶς nach dieſer Exegeſe ein Pleonaſm. werden würde, indem der Begriff des ὅλως bereits durch das vorhergehende πᾶν angedeutet iſt. Dieſe Expoſition mag dem Cappell. ſelber nicht genügt haben, weil er noch eine andere mit Beifügung der Phraſe vel potius! anführt. Es hatte nämlich Auguſtinus bemerkt: „corporaliter — verbo translato usus est (Paul. scil.), tanquam in templo manufacto (im jeruſalemiſchen) non corporaliter, sed umbratiliter (= per umbram) habitaverit (die Gottheit), id est praefigurantibus signis.“ Nun meint Cappell., weil die „veritas typis opponatur, quomodo corpus umbrae Col. 2, 17,“ ſo müſſe man σωματικῶς nehmen für „veraciter:“ eine Exegeſe, die auch den Atto Vercellenſis, ferner den Autor der glossa ordinaria, den Eraſm., Vatabl., Glaſſius, Vitringa (ſ. lib. I der observat. sacr. p. 160), Roell, Vorſtius, Hackſpan, Crell, Beauſobre, Stolz u. a. zu Freunden hat. Unter dieſe gehört auch Bengel, wiefern er im Gnomon ſagt: „Ipsa quasi solida substantia Deitatis in Christo habitat praesentissimo modo et verissimo. Typus erat inhabitatio gloriae Dei in templo Salomonis.“ Kein Offenbarungsgläubiger wird das in dieſer Interpretation liegende Dogma als ſolches in Abrede ſtellen. Nur ſprachliche Exceptionen erlaubt man ſich. Da nämlich zur Vertheidigung dieſer Deutung ſich ſagen läßt, daß σῶμα II Col. 17 in dem Sinne von Realität, Weſenheit gebraucht wird, ſo äußert Flatt: „σῶμα ſei dort dem σκιά entgegengeſetzt, der Zuſammenhang erkläre alſo dort jene Bedeutung von σῶμα, was in V. 9 nicht der Fall ſei.“ Allein kann nicht in V. 9 eine oppositio tacita Statt haben, welche die in Rede ſtehende Bedeutung des σωματικῶς motivirt? Kann nicht Paul. mit V. 9 z. B. gegen den Wahn der in V. 8 erwähnten, judaiſirenden Falſchapoſtel Coloſſens, daß die Schechinah lediglich in der Stiftshütte des Tempels zu Jeruſalem ihren fixen Sitz habe, ankämpfen wollen? Müſſen wir nicht auch an andern Stellen pauliniſcher Sendſchreiben die Meinungen, gegen welche Paul. polemiſirt, aus denienigen Ideen, womit er ſie beſtreitet, erſchließen? Es ſei genug, daß es dem Sprachidiome des Coloſſerbr.

überhaupt nicht zuwider läuft, σωματικῶς für veraciter [1])

1) Mit dieſer Auslegung des σωματικῶς iſt diejenige ziemlich eng verbunden, welcher zufolge es = substantialiter iſt. „Ego — erklärt Calvin, — improprie positum non dubito pro substantialiter; opponit enim hanc Dei manifestationem, quam habemus in Christo, reliquis omnibus, quae unquam fuerunt. Deus enim saepius se exhibet hominibus, sed in parte. In Christo autem totum se nobis communicat. Alias etiam se manifestavit; sed in figuris aut virtute et gratia. In Christo autem essentialiter nobis apparuit. Ita impletur illud Johannis (I Joh. 2, 23): qui habet Filium, habet et Patrem. Deum enim habent vere praesentem, ipsoque penitus fruuntur, qui Christum possident." Hiemit harmonirt der dem Calvin ſehr befreundete Theodor Beza: „Ut plene jam et aperte significaret (sc. Paul.) istius habitationis id est conjunctionis mysterium" (habitatio iſt aber mehr als conjunctio!), „addidit — σωματικῶς — : ut significet, non — sacramentali unione, quam vocant, sancitam esse hanc conjunctionem, ut Deus et homo unum Christum constituant." Dieſer Enarration huldigen auch Hunnius, Calixt, Aretius, Zeltner, Suicer (in deſſen thesaur. part. II, pg. 1217 mehrere hieher gehörige patres aufgeführt ſind), Burkitt, Wall, Wels, um andere zu übergehen. Daß dieſe Expoſition ſich auf dem Gebiete des ächten Chriſtenthumes bewegt, iſt kein Zweifel. Was das philologiſche Moment anbelangt, ſo wird das altteſtament. עֶצֶם, wodurch auch corpus, corporis forma bezeichnet wird (ſ. IV Klagelied. 7), von gelehrten jüdiſchen Theologen für Subſtanz im Gegenſatze zum Accidenz gebraucht. Ja in altteſt. Büchern (ſ. II Moſ. 12, 17; I Moſ. 17, 23 und 26) findet ſich עֶצֶם gleichſam von dem Selbſt, (daß ich ſo ſage) von der Subſtanz eines Tages gebraucht, in XXI Hiob 23 von der Subſtanz (Eſſenz) des Wohlſtandes. Wenn ſomit עֶצֶם in dieſer Bedeutung „bei Sachſubſtantiven" gebraucht iſt: warum ſollte nicht das dem עֶצֶם correſpondirende σῶμα in Beziehung auf Perſonalſubſtantiven gebraucht werden können? Freilich meint Bähr: „wenn man auf עֶצֶם in II Col. 9 verweiſen wollte, ſo müßte geſagt ſein τὸ σῶμα τῆς θεότητος κατοικεῖ ἐν αὐτῷ." Allein warum ſollte nicht Paul., indem er jenen Sinn von עֶצֶם und den correſpondirenden des σῶμα im Gedächtniſſe hatte, σωματικῶς in einer damit zuſammenhängenden Bedeutung haben ſetzen können? Warum ſollen die profanen Autoren, nicht aber die heiligen, Variationen der Worte ſich erlauben dürfen? Wenn Bähr äußert: „Die Bedeutung persona von σῶμα iſt dem N. Teſt. faſt ganz fremd:" ſo iſt zu entgegnen, daß Demoſthenes σῶμα von der Perſon genommen, (da, wo er äußert, daß die Athener „σωμάτων καὶ χρημάτων πλῆθος" Behufs der Kriegsführung beſäßen), daß das griechiſche Sprachidiom auf die Bildung des neuteſtamentiſchen eingewirkt hat, eben ſo wie das hebräiſche, daß Paul. mithin um ſo eher σωματικῶς in der fraglichen Bedeutung hat benutzen können. Endlich ſcheint es Bähr'n, „daß dieſe ganze Erklärung (wonach σωματικῶς = οὐσιωδῶς) auf dogmatiſchem Boden gewachſen iſt, in der Zeit, als man näml. die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, ſo wie überhaupt ſein Ver-

zu begreifen. Und nimmt nicht auch Joſephus (lib. II de bell. jud. 2, 5) das σῶμα de re ipsa? — Inzwiſchen iſt noch eine zweite Exegeſe vorhanden, durch welche der eigentliche Sinn des Adverbii conſervirt wird. Joſephus ſpricht (ſ. VI de bell. jud. 1, 6) von einer σωματικὴ ἕξις, Paul. von einer σωματικὴ γυμνασία (I Timth. 4, 8), beide bezeichnen aber mit σωματικὸν id, quod corpus spectat. Bedenken wir ferner, daß Chriſtus nach II Evgl. Joh. 21, 19 zu den Juden von ſeinem Leibe ſagt: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, und hiemit ſeinen Leib in augenſcheinliche Relation zu der Gottheit ſtellt! Sonach läßt ſich unſere Stelle folgendermaſſen faſſen: In ihm wohnt die geſammte Fülle der göttlichen Eigenſchaften körperlich, d. i. dergeſtalt, daß dieſe Fülle (freilich mit dem Menſchengeiſte Chriſti doch auch) mit dem Menſchenkörper Chriſti bleibend vereinigt iſt, daß ſie auch den Menſchenkörper Chriſti durchdrungen, und heilſame Influenzen continuirlich auf ſelbigen geäußert hat. Auch der Leib Chriſti iſt das Organon der Chriſtum permanent beſeelenden Gottheit![1]) So haben wir in II Col. 9 einen wichtigen Beitrag zu dem Beweiſe, daß die Verbindung der Gottheit mit Chriſto auf die Totalität der Menſchheit Chriſti ſich beziehe, während der Ne-

---

hältniß zum Vater in beſtimmte Begriffe zu faſſen anfing.“ Dieſer Grund dürfte nicht viel beſagen; denn es iſt ganz natürlich, daß, wenn man ſich mit irgend einer chriſtlichen Lehre beſchäfftigt, und in ſie tiefer eindringt, man auch den Sinn derjenigen Bibelſtellen, die von dieſer Lehre handeln, beſſer erkennt und verſteht. Allein es iſt noch ſehr die Frage, ob man von dogmatiſcher Baſis aus erſt auf die in Rede ſtehende Deutung gekommen iſt! — Wer dieſelbe beifallswerth findet, kann ſich um ſo leichter zugleich zu jener, wonach σωματικ. = vere iſt, bekennen, als ausgemacht iſt, daß, indem die Gottheitsfülle fortwährend in der menſchlichen Natur Chriſti weſentlich iſt, ſie auch wirklich in derſelben wohnt.

1) Von uns weicht Storr ab, wiefern er corporaliter faßt für visibili modo, und den Apoſt. dahin verſteht, „ut λογος Θεος (Jo. I., 1) factus sit creatura corpore praedita, quae habitantis eam invisibilis Divinitatis (Col. I., 16. s.) visibilis effigies sit (V. 15).“ Weder Storr, noch Flatt (der ihm gefolgt iſt,) haben dieſe Interpretation von philologiſcher Seite befriedigend gerechtfertigt. Nur ſo viel läßt ſich zugeben, daß, nachdem die Gottheit ſich in Chriſto „ganz vollſtändig incorporirt“ hatte, wie Bolten etwas ſonderbar ſich ausdrückt, dieſelbe auch „mittelſt ſeines Leibes ſichtbar wurde, — anſchaulich, ſo weit ſie es für irdiſche Menſchen werden kann.“ Storr's Gedanke iſt eine Folge des durch unſere Exegeſe gewonnenen Gedankens. Merkwürdig iſt noch die ovidianiſche Stelle:

ſtorianiſmus (nach der gewöhnlichen Darſtellung) die göttliche und die menſchliche Natur in Chriſto von einander zu ſehr getrennt hat. Dieſe dauernde Einheit der Gottheitsfülle mit dem ganzen Chriſtus iſt demzufolge, was Chriſtus auf Erden gethan hat, und was an Chriſto geſchehen iſt, ſpecifiſch verſchieden von jener **habitatio Dei „in unoquoque bonorum virorum,“** deren Seneca in ſeinen Epiſteln gedenkt[1]). Unſeres Erachtens hat man ſich zwiſchen den beiden zuletzt angegebenen Deutungen des *σωματικῶς*, weil beide an Güte ſich einander gleich ſtehen, zu entſcheiden.

V. 10.

Καί. Indem Heum. meint, man könne ſelbiges füglich mit **itaque** überſetzen, ſo ſteht ſolches in Connex mit ſeiner Anſicht, daß *ἐστε* hier der Imperativ ſei: „Daher (weil näml. die Gottheit ſelbſt, alſo die vollkommene Weisheit in Chriſto wohnt,) ſeid in ihm, mit Chriſti Lehre, völlig vergnügt (und verlanget außer ihm keine andere Weisheit).“ Dieſer Sinn des *καὶ* könnte durch V Joh. 30 empfohlen werden, und für dieſe Faſſung

— — **„specto cultum, faciemque gradumque,**
Nil ibi, quod posset credi mortale, videbam.
Et sensi et dixi sociis:
— — **corpore numen in isto est.“** Vgl. **lib. III. metamorph. 609.** — Freilich meint Bähr: „Der ganze Vers (des Paul.) muß nothwendig auf den Zuſtand Jeſu in ſeiner Erhöhung bezogen werden.“ Wir geſtehen, daß, weil es in II Col. 10 von Chriſto heißt: *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας*, der Zuſtand der Erhöhung Chriſti in V. 9 nicht ganz excludirt iſt. Allein da der *λόγος* Gottes, welcher Gott iſt (I Joh. 1) auf Erden die menſchliche Natur in Jeſu angenommen hat, dergeſtalt, daß Johannes (V. 14 **ibid.**) vom *λόγος* bemerkt: *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, κ. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς κ. τ. λ.*: ſo muß **h. l.** zugleich „von dem ſogenannten Stande der Erniedrigung“ die Rede ſein, um ſo mehr, als mit *σωματικῶς* keineswegs bloß auf ein *σῶμα τῆς δόξης*, auf einen verklärten Leib (den Chriſtus nach III Phlpp. 20 dermalen an ſich trägt,) hingewieſen iſt, obſchon Bähr beim „leiblich“ an dieſen allein denkt. Nicht nur der verklärte, ſondern auch der materielle Leib Jeſu bilden eine Antitheſe gegen den etwaigen Doketiſmus der Falſchapoſtel.

1) Auch die bei dem Philoſophen folgenden Worte: **„Animum excellentem, moderatum, omnia, tanquam minora, transeuntem, quicquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat. Non potest res tanta sine adminiculo Numinis stare,“** ſind nicht gegen die Differenz zwiſchen Chriſto und dem **vir bonus, ſ. epistl. 41.**

des ἐστε könnte der Umſtand ſprechen, daß im V. 6 und 8 Imperativen ſich gezeigt haben. Inzwiſchen paßt die herkömmliche Bedeutung des καὶ ganz wohl, wiefern ſelbiges (als **copula**) den V. 10 mit V. 9 und 8 in ein näheres Verhältniß zu einander bringt, und dann der V. 10 ein neues Moment in ſich ſchließt, warum die Leſer des Paul. darauf zu ſehen haben, daß nicht Jemand ſie von Chriſto abführe, und zu ſeinem Beſitzthume mache. (Das neue Moment iſt, wie wir nachher erkennen werden, eine Gutthat Chriſti). Dazu kommt, daß in V. 11, 12 ff. Indicativen angetroffen werden. Folglich liegt in Heumanns Auffaſſung durchaus keine ſcientifiſcher, d. h. innerlicher Zwang, ſie zu approbiren. Ueberdies iſt ja problematiſch: ob ἐστε jemals von Paul. als Imperativ geſetzet iſt; in I Cor. 5, 7; I Thſſl. 5, 4 iſt es augenſcheinlich **estis**. — Blicken wir auf ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι in dem Zuſammenhange mit καὶ ἐστε: ſo exponirt Heinr.: „**per eum ad magnum illud corpus** (d. i. zu dem ganzen weiten Gottesreiche) **congregati estis** (!?) **et vos**,“ und allegirt III Ephſ. 19. Dieſe Auslegung wäre nur in dem Falle einigermaſſen zuläſſig, daß man das πλήρωμα des V. 9 von dem „allgemeinen göttlichen Reiche“ begreift. Indem wir aber dieſes aus trifftigen Gründen nicht thun dürfen, ſo müſſen wir von ihr abſtrahiren. Dagegen dürfte der Begriff der **plenitudo**, welchen wir im πλήρωμα wahrgenommen haben, auch im πεπληρωμένοι durchblicken, vgl. II Cor. 7, 4, wo τῇ παρακλήσει mit πεπληρωμένοι (**impleti**) zuſammengeſtellt; XV Röm. 14, wo πάσης γνώσεως dem πεπληρωμένοι beigefügt iſt; **ibid.** V. 13, wo πάσης χαρᾶς beim πληρῶσαι ſich findet u. ſ. w. Sinn: und ihr ſeid in ihm angefüllt (näml. nach V. 9 mit der Gottheitsfülle). Hiemit erklärt Paul., daß die Col. in der Verbindung mit Chriſto, bei den unſichtbaren, von Chriſto ausgehenden, Einflüſſen, die göttliche Natur in ihrer Totalität, d. i. nicht nur eine göttliche Geſinnung, eine göttliche Liebe und Tugend, ſondern auch wahrhafte Gotteserkenntniß (ſ. I Joh. Evgl. 16) in reicher Fülle empfangen, mithin, der verkehrten Religionsphiloſophie der Falſchap. nachzugehn, nicht nöthig haben [1]). Calv. läßt nicht übel den Apoſtel dermaſſen ſprechen: „**Quod**

1) Bähr: „ἐν αὐτῷ iſt nicht bloß: durch ihn, ſondern: durch die Gemeinſchaft und Verbindung mit ihm.“ Doch die Bedeutung „in“ iſt ſo angemeſſen, daß man des „durch“ entrathen kann.

totus Deus in Christo residet, ideo est, ut, ipsum adepti, solidam in ipso perfectionem possideamus," und Chryſoſt. (mit Theophyl.) paſſend: „*Οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ. Ὥσπερ ἐν ἐκείνῳ ᾤκησεν* (näml. *τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος*), *οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν. βιάζεται* (**operam dat**) *γὰρ ἀεὶ ὁ Παῦλ., ἐγγὺς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ Χριστοῦ.*" Er citirt zum Erweiſe der letzten Behauptung **II** Ephſ. 6; **II** Timth. 2, 12; **VIII** Röm. 32 und 17. Was das zweite Hemiſtich anbelangt, ſo lautet die gewöhnliche, auch bei Griesb. und Bähr befindliche, Lesart:

ὅς ἐστιν κ. τ. λ. Hilarius v. Poitiers hat hier hingegen einmal **quod**, wirklich ſuppeditiren die Hdſchr. **B, D, E, F, G** ein *ὅ*: Auctoritaten, welche zu bedeutend ſind, als daß ſie überſehen werden dürften. Außerdem iſt *ὅ* weit ſchwieriger, als die **recepta**. Es iſt denkbar, daß Librarien das *ὅ*, was wohl dem Paul. ſeine Geneſis verdankt, in *ὅς* (mit leichter Mühe!) transformirt haben, um eine deſto klarere Relation auf das *αὐτῷ* für das zweite Hemiſtich zu gewinnen! Leſen auch wir *ὅ*: ſo iſt dies entweder Maſculin. von *ὁ, ἡ, τὸ*; *ὁ* würde demnach in Beziehung ſtehen zu *ἐν αὐτῷ*, der Artikel könnte hier, wie in der alten Sprache und bei ioniſchen Autoren, den Sinn von *ὅς* haben: Welcher (d. i. Chriſtus) iſt das Oberhaupt jeglicher *ἀρχὴ* und *ἐξουσία*. Oder *ὅ* iſt Neutrum von *ὅς, ἥ, ὅ*, deutet auf *τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητ.* V. 9 hin, und zeigt an, daß die geſammte Fülle des göttlichen Weſens, welche in Chriſto wohnt, das Princip ſei, welches jegliche *ἀρχὴ* ꝛc. beherrſche. Das letztere iſt wohl das vorzüglichere. *Ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* iſt in der Verſion des **cod. E.** „**principatus ac potestatis.**" Allein hieraus wird die Idee des P. nicht genug klar! Eſte begreift die Partikel „**de bonis angelis.**"[1]) Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe von Paul. mit jenen Terminis bisweilen bezeichnet werden, als Weſen, die, einer himmliſchen Ordnung der Dinge angehörend, eine gewiſſe Herrſchaft und Macht beſitzen, ſ. **III** Ephſ. 10, woſelbſt die Phraſe *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* jenen Subſtantiven beige-

---

1) Auch Bähr ſcheint an ſolche zu denken, wiefern er äußert: „Nur gute Geiſter ſtellte man über Chriſtum, deſſen Erhabenheit über alle Paulus im Gegenſatz gegen die Irrlehrer geltend macht."

fügt iſt. Jedoch der Umſtand, daß der Ap. h. l. πάσης dem ἀρχ. καὶ ἐξουσ. proponirt hat, nöthigt uns, bei dieſen Worten an **jegliche**, auch an die böſen Geiſter zu denken. Dafür ſpricht, daß in V. 15 die böſen Engel durch τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας angedeutet werden. Zwar macht Bähr die Inſtanz: „das Haupt der **böſen** Geiſter konnte P. Chriſtum doch nicht nennen.“ Indeſſen warum ſollte nicht Chriſtus inſofern das Haupt der guten und böſen ſein, als er oder die in ihm wohnende Gottheitsfülle Herrſchaft und Gewalt über beide Arten beſitzt, dergeſtalt, daß die guten den Vorſchriften der Gottheit Chriſti gehorſamen müſſen, die böſen dagegen lediglich ſo vieles Böſe verüben dürfen, als zu verüben, ihnen von der göttlichen Weisheit Chriſti geſtattet wird? Von dieſer Perſpective aus enthält der bei Eſte angeführte Ausſpruch: „**quod supra daemones exaltatus esset**“ (**sc. Christus**), nichts, was Chriſto unwürdig wäre. Dadurch wird Chriſtus ſo wenig zum Satan, daß dieſer als ein Chriſto ſubordinirtes Weſen erſcheint. Fragt man, warum Paul. den Inhalt des zweiten Hemiſtiches beifüge? ſo erwidern wir: es iſt nach II Col., 15 und 18 wahrſcheinlich, daß er ſeine Leſer veranlaſſen will, weder die Macht der böſen Engel feige zu ſcheuen, noch den guten Engeln eine abgöttiſche Huldigung darzubringen, vielmehr dem Gottmenſchen Chriſtus allein zu folgen. Cornel. a Lapide ſpecialiſirt die Tendenz des zweiten Hemiſtiches treffend ſo: „**Assidue dicatis: Christus caput meum, spes mea, amor meus et omnia.**“ Und Bengel macht die ſchickliche Application: „**A Christo, non ab angelis petere debetis.**“

V. 11.

Da das dem περιετμήθητε vorangeſtellte καὶ dem etiam correſpondirt, ſo lehrt Paul., daß die Col. nicht bloß die durch das ἐστε πεπληρωμένοι V. 10 bezeichneten Heilsgüter in der Gemeinſchaft mit Chriſto erhalten haben; ſondern auch die negative Wohlthat, welche in dem (bis auf einen gewiſſen Grad) Entferntſein ihrer ſündhaften Natur beſteht, in derſelbigen Gemeinſchaft! Die Phraſe διὰ τῆς πίστεως, die in der armen. Verſ. hinter περιετμήθητε ſteht, beſagt, daß die Gemeinſchaft mit Chriſto eine religiös-ſittliche, der Glaube an ihn iſt, und das Medium des περιτμηθῆναι. Natürlich iſt aber die Phraſe Einſchiebſel fremder Hand. Die Compoſition des περιτομή mit

περιετμήθητε darf als hebraiſirende Niemanden befremden! Auf welche Beſchneidung der Blick ſeines Leſers hingewendet ſein ſolle, darüber gibt Paul. mit ἀχειροποιήτῳ einigen Aufſchluß. Dieſer Ausdruck erſcheint noch in II Cor. 5, 1; XIV Mrc. 58, wird ziemlich genügend durch ἀκατασκεύαστον [1]) erläutert, und iſt (vermöge des ἀ privativi) dem οὐ χειροποιήτῳ in IX Hbr. 11 gleich. Indem der Ap. ſagt: Ihr ſeid beſchnitten mit einer Beſchneidung, die nicht durch Menſchenhand vollzogen iſt: ſo deutet er an, daß die Col. auf dem Gebiete der chriſtlichen Kirche keineswegs die moſaiſche Beſchneidung (welche bekanntlich durch menſchliche Hand realiſirt ward, vgl. II Ephſ. 11,), erhalten haben. Daher nennt Bengel treffend das ἀχειροποιήτῳ ein „epitheton valde conveniens Novo Testam.“ Die περιτομὴ χειροποίητος des Alt. Bundes war ein Schattenbild der ἀχειροποίητος des Neuen. „In hunc finem“ — bemerkt Calv. ſcharfſinnig, — „data fuit circumcisio patribus, ut figura esset rei absentis.“ Das Weſen einer Sache aber ſteht immer an Werth höher, als die σκιά (II Col. 17) des Weſens! — Noch näheren Aufſchluß über die von ihm hier gemeinte Beſchneidung ertheilt Paul. mit dem freilich Negativen ἀπέκδυσις τοῦ σώματος κ. τ. λ. Es iſt ungehörig, das ἐν vor ἀπεκδυσ. mit „dadurch daß“ zu umſchreiben, wie Bähr gethan, oder im Sinne von εἰς zu begreifen, wie Andere interpretiren („ad abjiciendum“ caet.); denn der Urſinn des ἐν ſteht inſofern feſt, als die περιτομὴ in der ἀπέκδυσις κ. τ. λ. beſteht. Das neuteſt. ἅπαξ λεγόμ. ἀπέκδυσις bezeichnet urſprünglich das Ausziehen und Vonſichthun eines Gewandes, weil es die Präpoſitionen ἀπὸ und ἐκ mit zu ſeinen Elementen hat [2]). Des Menſchen Körper iſt gleichſam das Gewand der menſchlichen Pſyche. Hieraus erklärt ſich die Zuſammenreihung des ἀπέκδυσ. mit σῶμα, vgl. III Col. 9. Hinter τοῦ σώματος lieſet Eraſm. τῶν ἁμαρτιῶν, und verſteht einen Körper, der „obnoxius (ſei) peccatis carnalibus“ [3]) (τῆς σαρκός). Und Hunnius faßt die

---

1) Siehe Alberti's Gloss. N. T.

2) Da das Ausziehen ein gewaltſames ſein kann: ſo wird klar, weshalb ein altes Gloſſar das ἀπέκδυσις durch (das bei Tertull. vorkommende) despoliatio erläutert.

3) Faſt eben ſo Zeger!

Partikel von einem **corpus „peccato vitiatum totum et corruptum.“** Allein vergebens ſuchen wir *τῶν ἁμαρτιῶν* in den copt., äthiop., armen. Verſſ., der Vulgt. und Ital., beim alex. Clem., Athanaſ., Baſil. Magn., alex. Cyrill, Joh. von Damask., Ambrſt., Fulgent., Hieron., Pelag., in **A, B, C, D a pr. m.** (nicht **D** ſimpliciter! wie Bähr hat,) **E, F, G,** 17, 71 ꝛc. Hiedurch wird die Aechtheit des *τῶν ἁμαρτιῶν* natürlich erſchüttert. Vielleicht hat ein Leſer, der das folgende *τῆς σαρκὸς* fälſchlich von dem materiellen Fleiſche faßte [1]), und wähnte, daß der Ap. ohne ein beigefügtes *τῶν ἁμαρτιῶν* ein Ausziehen des fleiſchlichen Leibes, eine Hinopferung deſſelben empfehlen würde, die den Principien des Chriſtenthumes widerſtreitet, — ohne Befugniß ſich erlaubt, das *τῶν ἁμαρτιῶν* hier einzuſchieben, indem er ſelbiges vermuthlich für um ſo ſchicklicher erachtete, als der Ap. ſonſt (ſ. den moraliſchen Theil des Br. an die Col.,) gegen die Einzelſünden der Bekenner Jeſu ankämpft! Wir können aus dieſen Gründen *τῶν ἁμαρτιῶν* im Texte nicht propagiren, obſchon Wolf dieſes negative Verfahren mit ſeinem **temere!** verwirft. Was beſagt aber *τῆς σαρκὸς* in dieſem Contexte? In **V** Glt. 24, 19; **II** Ephſ. 3; **VIII** Röm. 3, 5 bezeichnet es die ſittliche Verderbtheit des Menſchen, die bloße Ichheit oder Selbſtſucht deſſelben, die (obzwar ſie mit dem Weſen der menſchlichen Natur, z. B. dem Willensvermögen, verflochten iſt, auch) in dem Fleiſche, d. h. dem fleiſchlichen Leibe, ihre Wirkſamkeit äußert, die Gliedmaſſen des Leibes zu regieren weiß [2]). Gerade dieſe Bedeutung — Theodoret gut: *φθορά*, — welche tiefer iſt, als die von dem exeget. Handb. gelieferte: „Sinnlichkeit, die aus dem Körper entſpringt,“ iſt **h. l.** ſtatthaft. Paul. gebraucht für *σὰρξ* in **III** Col. 9: *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*. Wenn die Beſchneidung des Moſes eine „*σμικροῦ σώματος ἀφαίρεσις*“ (**cuticulae**

---

1) Die Stelle **I** Col. 22 iſt kein **patrocinium** dieſer Deutung; denn dort iſt von dem Leibe Chriſti in beſtimmter anthithetiſcher Beziehung die Rede (ſ. oben); in **II** Col. 11 dagegen iſt eine ethiſche Beziehung die herrſchende.

2) Ueber den fraglichen Terminus vgl. Koppe in dem 9., der Exegeſe des Galaterbr. beigeſchloſſenen, Excurſe. Röller hat eine 1778 zu Zwickau ed. Schrift **de vocum** *σὰρξ* **et** *πνεῦμα* **in Pauli epistol. ad Galat. sensu** angefertigt.

praecisio) war, wie Theodoret richtig ſich ausdrückt: ſo iſt die chriſtliche Beſchneidung enthalten in der Ablegung des geſammten Körpers (τοῦ σώματος), inwiefern die moraliſche Vitioſität denſelben tyranniſirt, ſo beſteht die chriſtl. in dem Nichtgebrauche des Körpers für die Realiſirung des von der innerlichen Vitioſität Gewollten, kurz in der Depoſition des παλαιὸς βίος. Wenn die moſaiſche Beſchneidung eine äußerlich phyſiſche iſt, ſo iſt die chriſtl. eine innerlich moraliſche (ſ. II Röm. 29 und das Antitheton Ap. Gſch. VII, 25). Die letztere wird vollkommen im Geiſte der neuteſtament. Religionsöconomie, welche die Inſtitute der altteſtamentiſchen ſublimirt, vollzogen. Doch gebeut die Gerechtigkeit, einzugeſtehen, daß der ſublim geiſtige Begriff der περιτομή auch Genoſſen der altteſtamentiſchen keine völlige **terra incognita** geweſen; denn Rabbi Bechai obſervirt zu den Worten: „Und der Herr wird dein Herz beſchneiden," welche in Cap. XXX Deuter. V. 6 vorkommen: „**Scripsit R. Moses, filius Nachmann, quod Deus ablaturus sit ab ipsis praeputium cordis; nam voluptas et reliquae concupiscentiae sunt praeputium cordis, et qui concupiscit et ad voluptates inclinat, ille dicitur** ערל **praeputiatus, q. d. Jerem. IX, 26: „„et omnis domus Israel praeputiati sunt corde."" Quicunque vero nec voluptates nec concupiscentias sectatur, is dictur** מול, **circumcisus corde."** Nachher äußert R. Bechai: „**Inscriptio legis in corde notat** בטול יצר הרע **destructionem concupiscentiae pravae,** והסרת התאוות **et ablationem cupiditatum omnium, in qua re circumcisio cordis consistit"** ſ. die hor. hebr. Schöttg. ad h. l. Falls die Beſchneidung eine ſo ethiſche Natur[1]) hat, ſo iſt der rabbiniſche Satz: „**Circumcisio plus valet, quam sacrificium,"** nur beifallswerth. — Freilich ließe ſich die Phraſe σῶμα τῆς σαρκὸς auch von einem Körper verſtehen, der das Fleiſch, die Vitioſität, gleichſam iſt,[2]) d. h. es kann ſich Paul. die Vitioſität perſonificirt, in der Geſtalt eines

1) Man verdankt dem Sebaſt. Schmidt eine **diss. de circumcisione spirituali.**

2) Plinius ſagt: „**aquarum elementum"** ſtatt **aquae, quae elementum constituunt.**

Körpers gedacht haben, deſſen Glieder (μέλη) die ſpeciellen Laſter des Menſchen ſind. Dahin zielt vermuthlich Storrs Obſervation: „**Veterem (v. 9) illam, quam natura (Jo. III, 6. Eph. II, 3) gessimus (Col. III, 6 s. II, 13), hominum, a civitate divina ejusque et beatitate et pietate alienorum (Col. I, 21), personam in cruce Christi deposuimus (Rom. VI, 6), ut — novam (Col. III, 10) beatorum pariter atque piorum Christi civium personam suscipere (Col. I, 12 s.) atque tueri (v. 22 s.) possimus.**“ Zur Empfehlung dieſer Exegeſe gereicht, daß Paul. (ſ. VIII Röm. 19—22) Proſopopöien liebt! Da ſowohl die erſte als die zweite Interpretation ſich dem Nexus wohl fügt: ſo bleibt dem exegetiſchen Tacte anheimgeſtellt, zwiſchen beiden ſich zu entſcheiden. — *ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ*. Auch hiemit lehrt Paul., worin die Beſchneidung der Col. beſtehe; denn *ἐν* iſt dem *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* zweifelsohne anzuknüpfen, ohne daß dadurch eine Tautologie entſteht. Bei Flatt findet ſich folgende Auffaſſung jener Partikel: „**quae consentanea est voluntati Christi.**“ Allein warum nicht die dem Genitiv urſprünglich eigenthümliche Beziehung feſthalten? d. h. eine Beſchneidung, die Chriſtus vollzogen hat, verſtehen? [1]) Er (und nicht der Nomos,) hat kraft ſeiner Religion und des derſelben einwohnenden göttlichen Geiſtes die Vitioſität der Col. gedämpft, zurückgedrängt, und hiemit den Leib der Col. von der Tyrannei der Vitioſität erlöſet. Nur eine ſolche Beſchneidung iſt Chriſti würdig, und verdient das ehrenvolle Prädicat einer chriſtlichen.

Es bedarf zum V. 11 einiger allgemeineren Bemerkungen: Blackwall [2]), Wall [3]), Whitby denken bei *περιτομή* an die von Chriſto eingeſetzte Taufe. Freilich iſt das kein entſcheidender Grund gegen dieſe Anſicht [4]), was Michael. äußert: „daß die

---

1) Verkehrt iſt Wolfs Deutung von einer *περιτομή*, „**cui Christus ipse se subjecit.**“

2) ſ. S. 189 des zweiten Theiles des oben citirten Werkes.

3) Vgl. 10 ff. des 2ten Cap. ſeiner engliſchen, in mancher Hinſicht ſchätzbaren, Geſchichte der Kindertaufe, von welcher Schloſſer eine Ueberſetzung 1748 zu Bremen hat erſcheinen laſſen.

4) Einen ſolchen ſcheint dieſe Meinung nach Flatt nicht gegen ſich zu haben.

Juden, ſobald ein Heide zu ihrer Religion übergetreten ſei, ſelbigen beſchnitten und getauft, mithin die Taufe, durch welche er wiedergeboren und ein Kind Abrahams werden ſollte, von der Beſchneidung unterſchieden hätten;" denn daß die Juden von ſo alter Zeit her ſolche Proſelytentaufe gehabt haben, iſt deſto problematiſcher, als weder Philo noch Joſephus derſelben gedenken, und dasjenige, was Rabbinen in dieſer Rückſicht ſagen, nicht über allen Zweifel erhaben iſt [1]). Wohl aber liegt darin ein entſcheidender Grund gegen die Behauptung jener Gelehrten, daß erſt im V. 12 vom *βάπτισμα* die Rede iſt, und, falls man dieſe Behauptung adoptirt, unnöthige Pleonaſmen dem Paul. aufbürdet. Nur ſo viel läßt ſich einräumen, daß die Taufe Jemandes erſt dann eine wahre und reale geheißen werden darf, wenn ihr die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* beigeſellt iſt, d. i. daß die Taufe den Menſchen erſt dann in die nicht bloß äußerliche, ſondern auch innere Gemeinſchaft der Gläubigen verſetzt, wenn er von der Knechtſchaft der Vitioſität los und ledig, und hiemit zur Genoſſenſchaft der *ἅγιοι* befähigt iſt. Die abrahamitiſche, überhaupt altteſtam. Beſchneidung trat auch dadurch, daß ſie das Abzeichen des in die bloß ſichtbare Theocratie recipirten Individui war, augenſcheinlich hinter die neuteſt. Beſchneidung, die auch das *κριτήριον* des in die unſichtbare Theocratie recipirten iſt, zurück. — Storr und Flatt laſſen in V. 11 die Eſſener dem Ap. vor Augen ſchweben: „Novo argumento — ſo lauten Storrs Worte, — **confirmatur, Colossenses esse perfectos sine Essenorum disciplina, per solum Christum.**" Allein da auch die nicht eſſäiſchen Juden die äußere Beſchneidung hochhielten, wie es z. B. in Miſchn. Nedarim c. 3, §. 11 heißt: „Groß iſt die Beſchneidung; denn, ungeachtet aller Vorſchriften, die Abraham unſer Vater erfüllet, ward er nicht eher vollkommen geheißen, als bis er beſchnitten worden," — ſo iſt zu vermuthen, daß die jüdiſchen Religionsphiloſophen Coloſſens, ohne Eſſäer zu ſein, jenen Ritus den heidenchriſtlichen Coloſſern aufzubürden ſuchten, und daß Paul. mit V. 11 ſelbigen zu verſtehen geben will: weil ſie auf dem Gebiete des Evangelii das, worauf es in Sachen des ewigen Heiles ankomme (die circum-

1) Vgl. de Wette's Abhandlung de morte Jesu Christi expiatoria pg. 42 ff.; auch Erneſtis vindic. arbitrii divin. in rel. constit.

cisio spiritualis,) beſäßen: ſo könnten ſie der Beſchneidung der Religionsphiloſophen entrathen.

V. 12.

Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι. Der Ap. zeigt, unter was für Verhältniſſen ſeine Leſer die ächt chriſtliche Beſchneidung empfangen haben, ſo daß wir jenes Particip mit „als, indem,“ reſolviren, und die Partikel *συνταφέντες* — — *βαπτίσματι* zum V. 11 bequem rechnen können. Zum *συνταφ.* obſervirt Crell: „**sepulturam accipit pro morte,**“ und Flatt faßt den Sinn mit Ausführlichkeit alſo: „Es iſt durch eure Taufe erklärt worden, daß bei euch vermittelſt des Glaubens an den Tod Jeſu eine ſolche Veränderung vorgegangen ſei, als ob ihr ſelbſt um eurer Sünde Willen den Tod erduldet hättet, welchen Jeſus erduldet hat, daß ihr der Sünde abgeſtorben ſeid und abſterben wollet. Daß ihr die Strafwürdigkeit und Verabſcheuungswürdigkeit eurer Sünde eben ſo lebhaft fühlet, als wenn ꝛc.“ (ſupplire aus den vorhergehenden Worten: „ihr den Tod ſelbſt erduldet hättet, den Chriſtus erduldet hat“). Flatt provocirt zum Erweiſe ſeiner Deutung auf V. 20 und VI Röm. 8; aber ohne trifftigen Grund! denn in dieſen Stellen wird ja nicht unſerm *συνθάπτεσθαι* die Bedeutung: „den Tod erdulden,“ durch den Zuſammenhang vindicirt; ſondern es ſteht daſelbſt *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ.* Wenn wir auch zugeben, daß der geiſtige Begriff beider Verba bei Paul. derſelbe iſt, ſo ſind und bleiben doch die metaphoriſchen Momente, die beiden inhäriren, von einander different. Die wortgetreue Verſion des *συνταφέντες* lautet, da das Verbum auch das Simplex *θάπτειν* **sepelire** zu ſeinem Elemente hat: „Als mit ihm (d. i. nach den Endworten des V. 11, mit Chriſto) in der Taufe [1]) begrabene.“ Es war Praxis der altchriſtlichen Kirche, den Taufcandidaten

1) *βαπτίσματι* lautet die **recepta.** Zwar liefern außer Chryſoſt. **B, D (a pr. m), G, 47, 71** ſtatt derſelben *βαπτισμῷ*: eine Form, die ſich auch in VI Hbr. 2 als Bezeichnung von Waſchungen findet, welche mit Religionen, auch mit der chriſtlichen, in Verbindung ſtehen. Inzwiſchen bezeichnet Paul. die Taufe, deren göttlicher Stifter Chriſtus iſt, gewöhnlich durch *βάπτισμα* ſ. IV Ephſ. 5; VI Röm. 4 (außerdem den Petrus I Br. 3, 21). Um deßwillen und weil ſich die **recepta** noch auf hinlängliche **externa argumenta** ſtützt, wagen wir nicht, ſie mit *βαπτισμῷ* zu vertauſchen.

nicht mit Waſſer zu beſprengen (aspersio), ſondern, dem geſammten Organiſmus nach, in dieſes flüſſige Element einzuſenken (immersio), vgl. Hieronym. im Comment. ad Ephes.; den jeruſ. Cyrill in Catech. mystagog. II, §. 4. Daher will Paul. mit ſeiner (in Beziehung auf V. 11) neuen Metapher wahrſcheinlich ſagen: Analog Chriſto, der als Gekreuzigter begraben iſt, oder in der Geiſtes- und Herzensverbindung mit Chriſto ſtehend, ſeid ihr eurem Körper nach in das Taufwaſſer, wie in ein Grab, verſenket worden, und es iſt durch dieſen Ritus von eurer Seite angedeutet, daß ihr das σῶμα τῆς σαρκὸς (ſ. V. 11) gleichſam auszöget, die Vitioſität, welche euch inhärirt, und euren unmoraliſchen Wandel von euch thätet. Auguſtin. trifft ziemlich mit uns zuſammen, äußernd: „Quando in salutari lavacro tertio“ (man ſuchte näml. in dem Dreimal der Submerſion eine Relation auf die göttliche Trias [1]), welcher der Täufling ſich weihete,) „merguntur, tunc Aegyptii, id est originalia peccata vel actualia crimina, quasi rubro mari sepeliuntur,“ ſ. des Biſchofes 91ſte homil. de tempore. Da die Col. ſonach im βάπτισμα auch ein ſinnliches signum erhalten hatten, durch welches das überſinnliche und moraliſche Element durchſtrahlte [2]): ſo konnten ſie deſto füglicher die von den Falſchapoſteln empfohlene περιτομὴ ἐν σαρκὶ entbehren. Mit jenem signo iſt aber nicht das orale Gelübde, welches die Taufcandidaten bei dem heiligen Acte ablegten, zu verwechſeln. Von dieſem ſpricht Tertull. de coron. milit. 3: „Aquam adituri ibidem et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus.“

ἐν ᾧ. Nach Luthers und Roells Vorgang begreifen Schott, Kiſtemaker, Flatt, Bähr („durch die Verbindung mit ihm,“) die Phraſis von Chriſto, und Wolf bemerkt: „Excitatio Colossensium ad Christum tanquam principium et fontem ejus re-

1) Vgl. Hieronym. oben. Obwohl Theophyl. von dieſer Idee der Cärimonie abweicht, anmerkend: „per trinam submersionem trium dierum Domini sepulturam figurari.“

2) Taufe und Abendmahl ſchließen ein ſichtbares und ein unſichtbares Element in ſich, um dem ganzen Menſchen, der einer ſichtbaren und unſichtbaren Weltordnung zugleich angehört, zur Weihung und ethiſchen Erneuerung zu gereichen.

Körpers gedacht haben, deſſen Glieder (μέλη) die ſpeciellen Laſter des Menſchen ſind. Dahin zielt vermuthlich Storrs Obſervation: „Veterem (v. 9) illam; quam natura (Jo. III, 6. Eph. II, 3) gessimus (Col. III, 6 s. II, 13), hominum, a civitate divina ejusque et beatitate et pietate alienorum (Col. I, 21), personam in cruce Christi deposuimus (Rom. VI, 6), ut — novam (Col. III, 10) beatorum pariter atque piorum Christi civium personam suscipere (Col. I, 12 s.) atque tueri (v. 22 s.) possimus.“ Zur Empfehlung dieſer Exegeſe gereicht, daß Paul. (ſ. VIII Röm. 19—22) Proſopopöien liebt! Da ſowohl die erſte als die zweite Interpretation ſich dem Nexus wohl fügt: ſo bleibt dem exegetiſchen Tacte anheimgeſtellt, zwiſchen beiden ſich zu entſcheiden. — ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. Auch hiemit lehrt Paul., worin die Beſchneidung der Col. beſtehe; denn ἐν iſt dem περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ zweifelsohne anzuknüpfen, ohne daß dadurch eine Tautologie entſteht. Bei Flatt findet ſich folgende Auffaſſung jener Partikel: „quae consentanea est voluntati Christi.“ Allein warum nicht die dem Genitiv urſprünglich eigenthümliche Beziehung feſthalten? d. h. eine Beſchneidung, die Chriſtus vollzogen hat, verſtehen? [1]) Er (und nicht der Nomos,) hat kraft ſeiner Religion und des derſelben einwohnenden göttlichen Geiſtes die Vitioſität der Col. gedämpft, zurückgedrängt, und hiemit den Leib der Col. von der Tyrannei der Vitioſität erlöſet. Nur eine ſolche Beſchneidung iſt Chriſti würdig, und verdient das ehrenvolle Prädicat einer chriſtlichen.

Es bedarf zum V. 11 einiger allgemeineren Bemerkungen: Blackwall [2]), Wall [3]), Whitby denken bei περιτομή an die von Chriſto eingeſetzte Taufe. Freilich iſt das kein entſcheidender Grund gegen dieſe Anſicht [4]), was Michael. äußert: „daß die

1) Verkehrt iſt Wolfs Deutung von einer περιτομή, „cui Christus ipse se subjecit.“

2) ſ. S. 189 des zweiten Theiles des oben citirten Werkes.

3) Vgl. 10 ff. des 2ten Cap. ſeiner engliſchen, in mancher Hinſicht ſchätzbaren, Geſchichte der Kindertaufe, von welcher Schloſſer eine Ueberſetzung 1748 zu Bremen hat erſcheinen laſſen.

4) Einen ſolchen ſcheint dieſe Meinung nach Flatt nicht gegen ſich zu haben.

Juden, ſobald ein Heide zu ihrer Religion übergetreten ſei, ſelbigen beſchnitten und getauft, mithin die Taufe, durch welche er wiedergeboren und ein Kind Abrahams werden ſollte, von der Beſchneidung unterſchieden hätten;" denn daß die Juden von ſo alter Zeit her ſolche Proſelytentaufe gehabt haben, iſt deſto problematiſcher, als weder Philo noch Joſephus derſelben gedenken, und dasjenige, was Rabbinen in dieſer Rückſicht ſagen, nicht über allen Zweifel erhaben iſt [1]). Wohl aber liegt darin ein entſcheidender Grund gegen die Behauptung jener Gelehrten, daß erſt im V. 12 vom *βάπτισμα* die Rede iſt, und, falls man dieſe Behauptung adoptirt, unnöthige Pleonaſmen dem Paul. aufbürdet. Nur ſo viel läßt ſich einräumen, daß die Taufe Jemandes erſt dann eine wahre und reale geheißen werden darf, wenn ihr die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* beigeſellt iſt, d. i. daß die Taufe den Menſchen erſt dann in die nicht bloß äußerliche, ſondern auch innere Gemeinſchaft der Gläubigen verſetzt, wenn er von der Knechtſchaft der Vitioſität los und ledig, und hiemit zur Genoſſenſchaft der *ἅγιοι* befähigt iſt. Die abrahamitiſche, überhaupt altteſtam. Beſchneidung trat auch dadurch, daß ſie das Abzeichen des in die bloß ſichtbare Theocratie recipirten Individui war, augenſcheinlich hinter die neuteſt. Beſchneidung, die auch das *κριτήριον* des in die unſichtbare Theocratie recipirten iſt, zurück. — Storr und Flatt laſſen in V. 11 die Eſſener dem Ap. vor Augen ſchweben: „Novo argumento — ſo lauten Storrs Worte, — confirmatur, Colossenses esse perfectos sine Essenorum disciplina, per solum Christum." Allein da auch die nicht eſſäiſchen Juden die äußere Beſchneidung hochhielten, wie es z. B. in Miſchn. Nedarim c. 3, §. 11 heißt: „Groß iſt die Beſchneidung; denn, ungeachtet aller Vorſchriften, die Abraham unſer Vater erfüllet, ward er nicht eher vollkommen geheißen, als bis er beſchnitten worden," — ſo iſt zu vermuthen, daß die jüdiſchen Religionsphiloſophen Coloſſens, ohne Eſſäer zu ſein, jenen Ritus den heidenchriſtlichen Coloſſern aufzubürden ſuchten, und daß Paul. mit V. 11 ſelbigen zu verſtehen geben will: weil ſie auf dem Gebiete des Evangelii das, worauf es in Sachen des ewigen Heiles ankomme (die circum-

1) Vgl. de Wette's Abhandlung de morte Jesu Christi expiatoria pg. 42 ff.; auch Erneſtis vindic. arbitrii divin. in rel. constit.

cisio spiritualis,) beſäßen: ſo könnten ſie der Beſchneidung der Religionsphiloſophen entrathen.

V. 12.

Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι. Der Ap. zeigt, unter was für Verhältniſſen ſeine Leſer die ächt chriſtliche Beſchneidung empfangen haben, ſo daß wir jenes Particip mit „als, indem,“ reſolviren, und die Partikel *συνταφέντες* — — *βαπτίσματι* zum V. 11 bequem rechnen können. Zum *συνταφ.* obſervirt Crell: „**sepulturam accipit pro morte,**“ und Flatt faßt den Sinn mit Ausführlichkeit alſo: „Es iſt durch eure Taufe erklärt worden, daß bei euch vermittelſt des Glaubens an den Tod Jeſu eine ſolche Veränderung vorgegangen ſei, als ob ihr ſelbſt um eurer Sünde Willen den Tod erduldet hättet, welchen Jeſus erduldet hat, daß ihr der Sünde abgeſtorben ſeid und abſterben wollet. Daß ihr die Strafwürdigkeit und Verabſcheuungswürdigkeit eurer Sünde eben ſo lebhaft fühlet, als wenn ꝛc.“ (ſupplire aus den vorhergehenden Worten: „ihr den Tod ſelbſt erduldet hättet, den Chriſtus erduldet hat“). Flatt provocirt zum Erweiſe ſeiner Deutung auf V. 20 und VI Röm. 8; aber ohne trifftigen Grund! denn in dieſen Stellen wird ja nicht unſerm *συνθάπτεσθαι* die Bedeutung: „den Tod erdulden,“ durch den Zuſammenhang vindicirt; ſondern es ſteht daſelbſt *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ.* Wenn wir auch zugeben, daß der geiſtige Begriff beider Verba bei Paul. derſelbe iſt, ſo ſind und bleiben doch die metaphoriſchen Momente, die beiden inhäriren, von einander different. Die wortgetreue Verſion des *συνταφέντες* lautet, da das Verbum auch das Simplex *θάπτειν* **sepelire** zu ſeinem Elemente hat: „Als mit ihm (d. i. nach den Endworten des V. 11, mit Chriſto) in der Taufe[1]) begrabene.“ Es war Praxis der altchriſtlichen Kirche, den Taufcandidaten

---

1) *βαπτίσματι* lautet die **recepta**. Zwar liefern außer Chryſoſt. **B, D (a pr. m), G, 47, 71** ſtatt derſelben *βαπτισμῷ*: eine Form, die ſich auch in VI Hbr. 2 als Bezeichnung von Waſchungen findet, welche mit Religionen, auch mit der chriſtlichen, in Verbindung ſtehen. Inzwiſchen bezeichnet Paul. die Taufe, deren göttlicher Stifter Chriſtus iſt, gewöhnlich durch *βάπτισμα* ſ. IV Ephſ. 5; VI Röm. 4 (außerdem den Petrus I Br. 3, 21). Um deßwillen und weil ſich die **recepta** noch auf hinlängliche **externa argumenta** ſtützt, wagen wir nicht, ſie mit *βαπτισμῷ* zu vertauſchen.

nicht mit Waſſer zu beſprengen (aspersio), ſondern, dem geſammten Organiſmus nach, in dieſes flüſſige Element einzuſenken (immersio), vgl. Hieronym. im Comment. ad Ephes.; den jeruſ. Cyrill in Catech. mystagog. II, §. 4. Daher will Paul. mit ſeiner (in Beziehung auf V. 11) neuen Metapher wahrſcheinlich ſagen: Analog Chriſto, der als Gekreuzigter begraben iſt, oder in der Geiſtes- und Herzensverbindung mit Chriſto ſtehend, ſeid ihr eurem Körper nach in das Taufwaſſer, wie in ein Grab, verſenket worden, und es iſt durch dieſen Ritus von eurer Seite angedeutet, daß ihr das σῶμα τῆς σαρκὸς (ſ. V. 11) gleichſam auszöget, die Vitioſität, welche euch inhärirt, und euren unmoraliſchen Wandel von euch thätet. Auguſtin. trifft ziemlich mit uns zuſammen, äußernd: „Quando in salutari lavacro tertio“ (man ſuchte näml. in dem Dreimal der Submerſion eine Relation auf die göttliche Trias [1]), welcher der Täufling ſich weihete,) „merguntur, tunc Aegyptii, id est originalia peccata vel actualia crimina, quasi rubro mari sepeliuntur,“ ſ. des Biſchofes 91ſte homil. de tempore. Da die Col. ſonach im βάπτισμα auch ein ſinnliches signum erhalten hatten, durch welches das überſinnliche und moraliſche Element durchſtrahlte [2]): ſo konnten ſie deſto füglicher die von den Falſchapoſteln empfohlene περιτομὴ ἐν σαρκὶ entbehren. Mit jenem signo iſt aber nicht das orale Gelübde, welches die Taufcandidaten bei dem heiligen Acte ablegten, zu verwechſeln. Von dieſem ſpricht Tertull. de coron. milit. 3: „Aquam adituri ibidem et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus.“

ἐν ᾧ. Nach Luthers und Roells Vorgang begreifen Schott, Kiſtemaker, Flatt, Bähr („durch die Verbindung mit ihm,“) die Phraſis von Chriſto, und Wolf bemerkt: „Excitatio Colossensium ad Christum tanquam principium et fontem ejus re-

1) Vgl. Hieronym. oben. Obwohl Theophyl. von dieſer Idee der Cärimonie abweicht, anmerkend: „per trinam submersionem trium dierum Domini sepulturam figurari.“

2) Taufe und Abendmahl ſchließen ein ſichtbares und ein unſichtbares Element in ſich, um dem ganzen Menſchen, der einer ſichtbaren und unſichtbaren Weltordnung zugleich angehört, zur Weihung und ethiſchen Erneuerung zu gereichen.

fertur.“ Nun ſpricht für dieſe Beziehung, daß das ἐν ᾧ des V. 11 Chriſtum betrifft. Inzwiſchen liegt dem ἐν ᾧ des V. 12 augenfällig das τῷ βαπτίσματι näher, als die Partikel τοῦ Χριστοῦ des V. 11. Deshalb iſt räthlicher, unſer Relativ vom βάπτισμα zu deuten. Zwar äußert Bähr für ſeine Anſicht, daß „der Ap. den Irrlehrern entgegentretend, hier auf Chriſtum und auf deſſen Wirkſamkeit alles zurückführe.“ Allein wird denn nicht auch in dem Falle, daß ἐν ᾧ vom βάπτισμα genommen wird, mit dem σὺν im συνηγέρθητε auf Chriſtum immer hingedeutet, dergeſtalt, daß die apoſtol. Antitheſe gegen die Irrlehrer bleibt?: „Bei welcher (Taufe) ihr auch mit ihm auferweckt ſeid.“ Erwägen wir, daß das Wiederemporkommen des Täuflinges aus dem flüſſigen Elemente der Taufe, die ἀνάστασις bildlich darſtellt, und wir werden in Paulus Worten Folgendes wahrnehmen: Gleichwie Chriſtus, der begrabene, phyſiſch auferweckt worden iſt, oder indem ihr mit Chriſto vereinigt ſeid [1]), ſeid ihr beim Taufacte zu einem ſittlich guten Wandel emporgehoben (zu einem heiligen Leben bekehret,) worden (ſ. VI Röm. 4), habt ihr ein σῶμα erhalten, das den Willen des πνεῦμα vollbringt (ſ. II Col. 11). Flatt behauptet, es liege in συνηγέρθ. auch „der Begriff der Seligkeit, eines freilich nur dem Anfange nach ſeligen Lebens, ſchon wegen der Befreiung von der an ſich unſelig machenden Herrſchaft des Böſen, wegen der beſeligenden Verbindung mit Gott und Chriſto, wegen aller der Rechte und Hoffnungen, die ihnen (den Coloſſ.) als Chriſten zukamen, beſonders der Hoffnung einer künftigen, möglichſt vollkommenen Theilnahme am geiſtigen höheren Leben, — an der Seligkeit Chriſti.“ Uns ſcheint dieſe Inhärenz des Seligkeitsbegriffes im συνηγρθ. weder aus II Ephſ. 5, 8, noch aus II Col. 13 (welche Stellen Flatt allegirt,) mit Sicherheit hervorzugehn. Indeſſen dürfen wir die Conceſſion machen, daß die Col. die Glückſeligkeit als eine (obſchon in V. 12 nicht κατὰ ῥητὸν angedeutete) Folge ihrer moraliſchen Erweckung bis auf einen gewiſſen

---

1) Hier wie beim συνταφέντες, kann σὺν beide Beziehungen involviren, wie ja der Begriff der Gemeinſchaft mit Jemandem, dem Begriffe der Aehnlichkeit mit Jemandem verwandt iſt. Vgl. über die Präpoſit. II Tim. 2; 11, 12. VIII Röm. 17.

Grad genoſſen haben; denn „Heil und Heiligkeit ſind zwei verwandte Flammen:“ — *διὰ τῆς πίστεως*. Chryſoſt.: „*καλῶς εἶπε· πίστεως ὅλον ἐστί.*“ Doch läßt ſich nur ſagen, daß Paul. die *πίστις* als Medium des *συνεγείρεσθαι* hier ſchildert. Der Glaube iſt das nothwendige Antecedens deſſelben und der wahren Taufe. Die Geneſis dieſes Glaubens wird bezeichnet mit *τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ*. Die Vulgt. verſteht eine „fides operationis,“ welcher Ausdruck dunkel iſt, obſchon er den richtigen Sinn involviren kann. Es iſt näml. ein Glaube, welchen Gott wirket, hier gemeint. Beza treffend: (fides) „quae a Deo manat per vim suam in cordibus nostris agente, ut per eam Christum mortuum, sepultum, suscitatum apprehendatis.“ Und Flatt urgirt mit Recht, daß der lebendige Glaube an das Evangelium von Gott nicht aufgedrungen ſei, ſondern „möglich gemacht und erleichtert durch die Wirkungen Gottes.“ So führt Paul. die Bekehrung der Col. zuletzt auf das Urprincip alles Guten zurück, auf Gott ſelbſt! Für des Genitives *ἐνεργείας* ſubjective Bedeutung ſpricht, daß ſie die Urbedeutung deſſelben iſt, und für den aus *τ. πίστ. τῆς ἐνεργ.* reſultirenden Sinn, daß *πίστις* auch in I Ephſ. 19; II, 8; I Phlpp. 6 (vgl. mit I Thſſl. 1, 3,) als göttliches Allmachtswerk wahrſcheinlich characteriſirt wird. Hiemit harmonirt das Wort Jeſu bei Joh. VI, 29. Aus dieſen Gründen halten wir dieſe Interpretation für vorzüglicher als zween andere. Viele z. B. Chryſoſt., Theodoret, Theophyl., Eraſm. als Paraphraſt, Cornel. a Lap., Eſte, Clarius, Zeger, Davenant., Vorſt., Gill, Heum., Pearce, Fiſcher, Bolten begreifen *τῆς ἐνεργ.* in gegenſtändlicher Beziehung, ſo, daß von einem Glauben an die Wirkſamkeit Gottes die Rede ſein ſoll, z. B. von der feſten Ueberzeugung, daß Gott die moraliſche Auferweckung des Sünders zu bewirken vermag. Die Col. würden mittelſt dieſer Piſtis die göttliche *ἐνέργεια* gleichſam innerlich ergriffen, in ein näheres Verhältniß zu ſich geſetzt haben, und auf dieſe Weiſe ſittlich erweckt worden ſein. Gott kann nach III Ephſ. 20 über die Maaßen mehr thun, als die Chriſten von ihm bitten! Noch andere z. B. ein gewiſſer Adam, faſſen *πίστις τῆς ἐνεργ.* von einer fides efficax, agens. Der Glaube läßt denjenigen, der ihn beſitzt, nicht müßig, er treibt ſelbigen an zur Vollbringung wahrhaft guter Handlungen. Inzwiſchen

je befriedigender die zuerſt proponirte Faſſung des τῆς ἐνεργ. iſt, deſto eher läßt ſich von den beiden anderen abſtrahiren.

τοῦ ἐγείραντος ἐκ τῶν νεκρῶν lieſet Wetſtein. Allein Chryſoſt., Theophyl., A, C, 17, 57, 72, 73, 80 u. a. laſſen τῶν vor νεκρῶν weg. Wir treffen auch bei neuteſt. Autoren gewöhnlich bloß ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν, ſ. Paul. in IV Röm. 24, I Cor. 15, 12; Lucas in IV Ap. Gſch. 10; III, 15; Johann. in XIII, 1. Daher dürfte τῶν aus unſerer Stelle eliminirt werden müſſen. Daß Gott ihn (den Körper Chriſti) aus Todten (in das phyſiſche Daſein) erweckt hat, iſt ein offenkundiges Document („ἐνέχυρον," pignus, nach Theodoret,) der göttlichen Macht. Daher kann es nicht befremden, daß Gott auch die Piſtis in den Coloſſern gewirkt hat, die das Inſtrument ihrer geiſtig-ſittlichen Erweckung iſt. Wer von jener Thatſache überzeugt iſt, kann ſich leicht von dieſer überzeugen. „Sumit" — ſagt Calv. dem Zuſammenhange angemeſſen, — „pro confesso, quia fideles a capite suo divelli impossibile est, eandem Dei virtutem, quae se exseruit in Christo, communiter ad eos omnes diffundi."

V. 13.

Obzwar die Worte καὶ bis zum συνεζωοποίησε, (wiewohl ſie neue Termini ſind), ungefähr dieſelbe ethiſche, die geiſtige Erweckung der Col. betreffende, Idee, welche wir in V. 12 angetroffen haben, in ſich ſchließen, ſo ſind ſie doch von Wichtigkeit, ſofern ſie die Col. deſto lebendiger an dieſe große innere Thatſache erinnern, zur Dankbarkeit anfeuern, und eo ipso auf dem Standpuncte des ächten Chriſtenthumes deſto mehr fixiren ſollen. Manches, was zum V. 12 gehört, verbreitet über V. 13 ein ſchätzenswerthes Licht. — καὶ nach Bolten: „Ja." Weshalb nicht etiam, wie in V. 12 und 11? — νεκρούς. Der Begriff des Adjectivs wird näher determinirt durch dasjenige, was hinter demſelben geleſen wird. Ἐν τοῖς παραπτώμασιν κ. τ. λ. iſt hergebrachte Lesart. Baſil., Chryſoſt., Theophyl., Oecum., Ambroſt., B, 17, 31, 37, 73, 80, 108 nebſt anderen Minuskeln laſſen ἐν weg. Sonach bildet ſich die Idee: Euch, die ihr zur Zeit den ſittlichen Fehltritten abgeſtorben ſeid (ſ. VI Röm. 11), die ihr jetzt mit dergleichen Vergehungen nichts mehr zu thun habt, hat der himmliſche Vater damals, als ihr

an ſeinen Sohn gläubig geworden waret, zu einem heiligen Leben erweckt. Allein dieſe Faſſung des νεκροὺς τοῖς παραπτώμ. paßt nicht wohl, weil die Col. dem practiſchen Theile des Briefes nach mit ſittlichen Fehltritten noch behaftet waren [1]). Ferner iſt die Authentie des ἐν durch zu viele und zu bedeutende crit. Auctorit. noch beſtätigt, als daß wir es preisgeben dürften. Wie? wenn man ἐν darum weggelaſſen hätte, weil man ſich erinnerte, νεκροὺς τοῖς παραπτώμ. in II Ephſ. 5 geleſen zu haben, und dieſer Stelle die unſrige gleich machen wollte? — Calixt erläutert die recepta mit: „aeternae morti propter delicta vestra obnoxios,“ dem Chryſoſt. offenbar folgend, deſſen Worte lauten: „ὑπὸ γὰρ τὴν δίκην ἔκεισθε ἀποθανεῖν.“ Ebenſo erklärt ſich Michael. als Paraphraſt. Wir ſind mit dem K. B. darin einverſtanden, daß ὄντας, wie in IX Joh. 25, Imperfects-Particip iſt. Doch daß νεκροὺς den Begriff des ewigen Todes, der immerwährenden Unſeligkeit, der Verdammniß als göttlicher Strafe, in dieſem Nexus enthalte, dafür gebricht es an dem nöthigen Beweiſe, der im συνεζωοποίησε (wie Flatt meint,) nicht nothwendig liegt. Durch dieſes Verbum iſt in Folge des obigen συνηγέρθ. eine Beziehung auf das geiſtlich-ethiſche Leben angedeutet, das συνεζωοπ. bildet das Antitheton des νεκροὺς ὄντας κ. τ. λ., mithin ſind die Col. durch νεκροὺς κ. τ. λ. als Individuen characteriſirt, die ehedem [2]) moraliſch todt waren, (d. h. von dem wahrhaft heiligen Leben entblößt,) indem ſie in den ſittlichen Fehltritten und den Sünden ſich umhertrieben [3]). Dieſe Faſſung des Adject. wird durch III Offbrg. 1; V Ephſ. 14; VIII Mtth. 22 empfohlen. Nicht zu verachten iſt die Notiz des alex. Clemens [4]): „ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφίᾳ νεκροὺς καλοῦσι τοὺς ἐκπεσόντας τῶν δογμάτων, καὶ καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι ψυχικοῖς.“ Es ver-

---

1) Man müßte, um νεκροὺς τοῖς παραπτώμ. in Zuſammenhang mit dem practiſchen Theile des Br. zu bringen, ſagen, daß die Col. dem Vorſatze nach den Fehltritten abgeſtorben ſeien, nicht dem Leben nach!

2) Chryſoſt., die armen. Verſ. leſen ποτὲ vor ὄντας: ein brauchbares Interpretament fremder Hand!

3) Bähr: „die ihr durch Sünden todt waret.“ Hiebei wird die eigentliche Bedeutung des ἐν ohne Noth aufgeopfert.

4) Vgl. lib. V der στρώματ.

ſteht ſich von ſelbſt, daß, indem παράπτωμα in Connex mit dem ſo gefaßten νεκρούς[1]) ſteht, jenes nicht den lapsus physicus, welchen der Fuß macht, ausſagt; ſondern lediglich den lapsus moralis, deſſen ſich das Willensvermögen des Menſchen ſchuldig macht, d. h. das ἁμάρτημα wie häufig, ſ. II Ephſ. 1, 5; IV Glt. 1; V Röm. 15; IV, 25.

Mit τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς fährt Paul. in der Schilderung der vorchriſtlichen Beſchaffenheit der Col. fort. Zwar ſetzen die ſlav. Verſ., D, E, F, G ἐν vor τῇ ἀκροβυστ., vielleicht eine nachläſſige Wiederholung des dem τοῖς παραπτώμ. voraufgehenden ἐν. Auf alle Fälle iſt ἐν vor τῇ ἀκροβ. ein superfluum. Ἀκροβυστία begreift Bretſchneider in lex. s. h. v. „de physico praeputio et statu hominis praeputiati,“ früher Deder „de defectu circumcisionis carnalis.“ Demnach würde Paul. lehren, es habe Gott die Col. damals, als ſie ſich noch in der Unbeſchnittenheit (alſo dem Heidenthume,) befanden, in ein gerechtes, göttliches Leben verſetzt, ohne von ihnen zuvor die Annahme der jüdiſchen Beſchneidung verlangt zu haben: eben hieraus erhelle, daß die περιτομή, die Confeſſion des Judenthumes, für die Col. nicht erforderlich ſei, um Chriſten, um Genoſſen des ächten Volkes Gottes zu ſein. Von ſprachlicher Seite kann gegen dieſe Deutung des ἀκροβ. um ſo weniger etwas eingewendet werden, als Suidas den Terminus durch τὸ μὴ περιτέμνεσθαι erläutert, vgl. V Glt. 6; I Cor. 7, 18; XI Ap. Gſch. 3. Das beigeſetzte σάρξ iſt auch in II Col. 1 (vgl. II Ephſ. 11) = σῶμα. Doch der Umſtand, daß Paul. in dieſem Paſſus überhaupt metaphoriſcher Redeweiſen ſich bedient, insbeſondere den Terminus περιτομή, das Antitheton der ἀκροβυστία! metaphoriſch gebraucht hat, veranlaßt den Unbefangenen, die ἀκροβυστία in V. 13 tropiſch zu deuten. Der Ausdruck σάρξ iſt keineswegs dagegen, weil ſelbiger in V. 11 die Vitioſität bezeichnet, mithin etwas Tropiſches! Indem nun τῇ ἀκροβ. τῆς σαρκ. durch das voraufgehende καὶ mit ἐν τοῖς παραπτώμ. concatenirt wird: ſo erſcheinen die Col. als Perſo-

1) Auch Eraſmus gibt das Adjectiv nicht übel in ſeiner Paraphraſe: „juxta spiritum mortui, carentes Deo, qui vita est mentium.“ Allerdings beſteht die rechte vita darin, daß man in der Verbindung mit Gott, zu Gottes Ehren, lebt.

nen, die ehedem in der Vorhaut ſich befanden (die Vorhaut hatten,) welche die Vitioſität bildet. Die ſittliche Verderbtheit war gleichſam die das Innere der Col. einhüllende Decke, durch welche ſie gehindert wurden, den einen wahren Gott practiſch zu erkennen, ſie war eine Beſtimmtheit der Natur, welche unrein in ſich, die Col. in ethiſcher Beziehung verunreinigte, wie die materielle Vorhaut der Heiden in den Augen der Juden etwas Profanes war (ſ. II Ephſ. 11)[1]. Wenn die **glossa ordinaria** (deren Urſprung in das Mittelalter fällt,) bei den in Rede ſtehenden Worten die actuellen Fleiſchesſünden, die vornämlich in der Heidenwelt graſſirten, urgirt: ſo ſind ſelbige bereits durch *τοῖς παραπτώμασι* mit bezeichnet, haben jedoch die *ἀκροβυστ. τῆς σαρκ.* zu ihrem Principe, und rauben ihrem Beſitzer das geiſtliche Leben. Zur Begründung der von uns gewählten metaphoriſchen Exegeſe des *ἀκροβυστ. τῆς σαρκ.* dient, daß nach Jeremias Jehovah zu den Individuen von Judah und Jeruſalem ſpricht: beſchneidet „עָרְלוֹת לְבַבְכֶם“, die Vorhäute eures Herzens, worunter doch lediglich die *πονηρία* verſtanden werden kann, ſ. IV des Prophet. 4; vgl. IX, 26 und X Deuteron. 16.

συνεζωοποίησε. Indem Heinr. nachher ſchreibt *σὺν αὐτῷ*, ſo faßt er auch *συνεζωοπ.* von Chriſto, bemerkend: „**hoc omne meritum ad Christ. referatur, qui omnia nova fecit**“ **caet.**, und als Grund angebend, daß das Folgende beſſer auf Chriſtum, als auf den himmliſchen Vater paſſe. Dies iſt irrig, weil der Vater gewöhnlich im Neuen Teſt. als Princip (ich ſage nicht: als Medium) der Sündenvergebung characteriſirt wird, ſ. IV Ephſ. 32, mithin auch mit dem folgenden *χαρισάμενος κ. τ. λ.* Man füge hinzu, daß *συνεζωοποίησε* in II Ephſ. 4, 5 ausdrücklich von Gott (dem Vater), als dem Subjecte, abhängig gemacht wird, und daß dort die Partikel *τῷ Χριστῷ* unſerem *σὺν αὐτῷ* correſpondirt. Hinter *συνεζωοποίησε* lieſet Lachmann nach Griesbachs Vorgange ein *ὑμᾶς*. Wir glauben, mit Recht; denn *ὑμᾶς* findet ſich in der Peſchito, der äthiop. und ſlav. Verſ., in **A**, **E** gr. und vielen Minuskeln, z. B. 39, 46, 61,

---

1) Theophyl. erläutert ſein „**praeputium habentes**“ recht gut mit „**multam ac superfluam carneam cogitationem ac effectum gerentes, qu vos occidebat.**“

72, 80. Es iſt ſehr möglich, daß Librarien, die (wie Junker) ὑμᾶς darum für überflüſſig erklärten, weil „es ſchon im Anfange des V. vorkommt," die Omiſſion des ὑμᾶς ſich haben zu Schulden kommen laſſen. Sie bedachten nicht, daß das zweite ὑμᾶς Reaſſumtion des erſten ſein ſoll: Euch, die ihr dem ſittlichen Tode anheimgefallen waret, ja euch hat Gott eben ſo wie er den gekreuzigten Chriſtus phyſiſch wieder lebendig gemacht hat, oder nachdem ihr in Glaubensgemeinſchaft mit Chriſto getreten waret, — in ſittlicher Rückſicht lebendig gemacht, d. h. (um es zu paraphraſiren,) Gott hat euch die Begier und Neigung, wahre Tugend zu üben, eingeflößt, die rechte Activität für das Gottesreich mitgetheilt, hat das Werk der moraliſchen Palingeneſie in euch zu Stande gebracht. Je trauriger der innerliche Zuſtand, in welchem die Col. früher gelebt, geweſen war: deſto größer und herrlicher erſcheint die Gnadenwohlthat des ζωοποιεῖν. Zu dieſer ζωὴ können menſchliche Philoſophen bloß den Weg zeigen; vermögen aber nicht, die ζωὴ denjenigen, welche nach ihr verlangen, zu gewähren. Solches lehrt Selbſterfahrung hinlänglich.

χαρισάμενος κ. τ. λ. Der Ap. gibt über das πῶς des Lebendigmachens in höherer Beziehung Auskunft. Χαρίζεσθαι bedeutet **sensu activo**: Jemandem eine Gnadenwohlthat (χάριν) erweiſen, **in specie** eine ſolche, welche in Verzeihung eines zugefügten Unrechtes beſteht, vgl. bei Paul. II Cor. 12, 13 (wo ἀδικίαν mit χαρίσασθε zuſammengereihet iſt); 2, 10, und beim Dionyſ. von Halicarn.: (**ant. lib.** V, **pg.** 280) die Worte: „φρονίμων — ἀνθρώπων ἔργον ἐστὶ, ταῖς φιλίαις χαρίζεσθαι τὰς ἔχθρας." Für χαρίζεσθαι ſagen Römer **donare**, wie Seneca: „**Multa donanda ingeniis puto; sed donanda vitia, non portenta sunt.**"[1]) Der Umſtand, daß **h. l.** τὰ παραπτώματα auf χαρισάμ. bald folgt, beurkundet: es ſei von der **concessa peccatorum venia** die Rede, die nach IV Ephſ. 32 ἐν Χριστῷ vor ſich gegangen iſt. In einigen Editionen ſchließt ſich dem χαρισάμενος immediate ὑμῖν an. Statt deſſen ſteht ἡμῖν in beiden ſyriſchen Verſ., der copt., armen., Ital. und Vulgt., beim Chryſoſt., Joh. von Damaſk., Theophyl., Hieron., Ambr., ſogar in A, B, C, D, E, F, G, 72, 73 und anderen Minuskel-

1) Andere Verbindungen mit **donare** hat Grot. **ad h. l.** aus Cicero und Lucanus geſammelt.

hdſch.! Nun hat freilich Paul. zuvor in V. 13 das Pronomen der zweiten Perſon (ὑμᾶς, ὑμῶν) gebraucht. Allein es iſt pſychologiſch wahrſcheinlich, daß eben der Ap., welcher von dem Bewußtſein ſeiner ſittlichen Perverſität (I Timth. 1, 15) tief durchdrungen war, gerade bei dem poſitiv chriſtlichen Thema von der Vergebung der Sünden deſſen eingedenk wurde, daß Gott nicht allein den Col., ſondern auch ihm, ja den Chriſten überhaupt, alle die ſittlichen Fehltritte (die originalen und actuellen Sünden,), mit welchen ſie vor ihrer Bekehrung behaftet geweſen, ohne eignes Verdienſt und eigne Würdigkeit (um Chriſti Willen) erlaſſen habe (ſ. III Röm. 24). Deshalb mag Paul. hier plötzlich ein ἡμῖν haben ſchreiben laſſen. Da zudem in V. 14 das Pronomen der erſten Perſon (ἡμῶν, ἡμῖν) wahrgenommen wird, und die Participia χαρισάμ. des V. 13 und ἐξαλείψας des V. 14 einander coordinirt ſind: ſo müſſen wir die Lesart ἡμῖν für die urſprüngliche halten. Die Wohlthat der Vergebung der Sünden erweckt in denjenigen, die ſie empfangen haben, das gerührte Gefühl des Dankes gegen Gott als Verleiher, dieſer Dank wird, gleichfalls unter göttlicher Cooperation, von den Empfängern factiſch in einer heiligen ζωή ausgeſprochen: auf dieſe Art wird durch die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν oder δικαίωσις die ζωή motivirt. Calv. bemerkt: „Non sola quidem remissione nos vivificat Deus; sed hic peculiariter ejus mentionem facit, quia gratuita reconciliatio cum Deo, quae evertit operum justitiam, maxime pertinet ad causam praesentem, ubi agitur de abrogatis ceremoniis, quemadmodum in epistola ad Galatas fusius disseruit. Nam pseudapostoli, ceremonias stabiliendo, laqueo conscientias obligabant, quo eas Christus solvit.“ Dem V. 11 zufolge dürfte Paul. inſonderheit das opus operatum der περιτομὴ σαρκικὴ dadurch für etwas in dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott Ueberflüſſiges erklären, daß er die Sündenvergebung, welche mit der Verſöhnung eng zuſammenhängt, auf Gott als Urprincip derſelben, zurückführt. Mit dem ἐξαλείφειν τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον in

V. 14.

deutet der Ap. das Medium an, durch welches den Chriſten die Vergebung aller ihrer Sünden zu Theil geworden iſt. Zwar

obſervirt Beza: „**Omnino subaudienda est copula, quae** χαρισάμενος **et** ἐξαλείψ. **cum** συνεζωοπ. **connectat.**“ Allein weil dieſer Connex der fraglichen Worte auf den erſten Blick evident iſt: ſo dürfen wir von dem Supplemente καὶ abſtrahiren [1]. Was ſagt ἐξαλείφειν aus? Da das Simplex iſt ἀλείφειν, **unguento illinere**: ſo liegt im Compoſito der Begriff des die Salbe Aus- oder Abwiſchens. Das Object des Abwiſchens aber braucht nicht immer Salbe zu ſein; denn der apocalyptiſche Johannes gebraucht das Verbum (ſ. **XXI**, 4; **VII**, 17) von dem Auswiſchen der Thränen aus den Augen (ein Bild der Tilgung des Kummers, Schmerzes!), Paul. in **II** Col. 14 von der Auslöſchung einer gewiſſen Handſchrift [2]. Ἐξαλείφειν hat bei Lyſias (**orat.** 29) das ἐγγράφειν (**i. e. leges inscribere**) zur Antitheſis. — καθ᾽ ἡμῶν. Eine ſchätzbare Parallele dazu liefert der demoſthen. Ausdruck „κατὰ σεαυτοῦ κειμένη συγγραφή.“ Philologiſch falſch nimmt Junker den paulin. Terminus von einer „bei uns“ (vorhandenen) Handſchrift, indem vielmehr von einer „gegen uns ſeienden,“ Juden- und Heidenchriſten in gewiſſer Hinſicht nachtheiligen, die Rede iſt, vgl. **VIII** Röm., 31, 33; **I** Cor. 4, 6; desgleichen beim Joſephus in **IV archlg.** 2, 3 die Worte: „αἱ κατ᾽ Ἀάρωνος διαβολαί.“ Die nähere Beſtimmung der in V. 14 bisher interpretirten Wortformen hängt von dem Sinne des vielbeſprochenen χειρόγραφον ab. Thom. von Aquino deutet es von der **memoria Dei** auffallend: „**Quum Deus illud (i. e. peccatum) remittit** (ἐξαλείψ.), **non remittit sic, ut faciat quod non peccaveris, sed sic, ut peccatum admissum quasi deleat de sua memoria et decreto** (δόγμασι), **in quo illud reservabat ad vindicandum et puniendum**“ **caet.** Hingegen meint Theodoret, Paul. nenne das σῶμα des Menſchen **chirographum**, und fügt Behufs der Begründung

---

1) Unnatürlich iſt, daß Deyling das vor αὐτὸ befindliche καὶ als **trajectio** betrachtet, wie wenn es eigentlich vor ἐξαλείψ. gehörte, ſ. die Schrift **de chirographi et principum legalium abrogatione.** — Auch Nöſſelts **exercitationes ad scripturar. sacrar. interpretationem** enthalten **de chirographo deleto caet.** zwei Proluſionen.

2) Das σχίσας, welches im **Chron. alex.** ſtatt ἐξαλείψ. ſteht, iſt genau genommen **scindens, discerpens,** nicht **exstinguens**; doch dem ἐξαλειψ. verwandt.

hinzu: „διὰ τούτου γὰρ πᾶσαν παράνομον τολμῶμεν πρᾶξιν, διὰ μὲν τῶν ὀφθάλμιων ἀκολάστως ὁρῶντες“ κ. τ. λ. Eine wunderliche Exegeſe! Der Ambroſiaſt. bezieht noch befremdender χειρόγραφον gar auf das **peccatum**, „**quod ex Adae erat praevaricatione, quod nos a mortuis surgere non sinebat**:“ eine auch von Haymo, Arias Montanus ſonderbar genug! gebilligte Deutung! Selbſt Hauber meint, „der Fürſt der Finſterniß habe als Creditor chirographarius die Sünde gegen die Chriſten gehabt, und ſei von dieſem Rechte aus der perpetuelle Ankläger derſelben vor Gott geweſen,“ ſ. Heum. **ad h. l.** Allein ſo vieles Empfehlende dieſe Expoſitionen manchem auch zu haben ſcheinen, ſie haben die eigentliche Idee des Paul. nicht getroffen; denn dieſer verſteht laut der wichtigen Parallele **II** Ephſ. 15, 16 unter χειρόγραφον den (dort genannten) νόμος. Aber welchen νόμος verſteht er? Nehmen wir χειρόγρ. vom Sittengeſetze, ſo iſt ſelbiges inſofern eine Handſchrift, als Gottes Hand es eingeſchrieben theils in die beiden Steintafeln des Alten Bundes (ſ. **XXIV** Exod. 1; **X** Deuter. 2, 4; **II** Cor. 3; 6 und 7), theils in des Menſchen Inneres (καρδίαν **II** Röm. 15). Das Sittengeſetz iſt „wider uns,“ wiefern es uns, die wir zu ſeiner abſoluten Beobachtung verpflichtet ſind und es gleichwohl verletzt (d. i. geſündiget) haben, für ſtrafwürdige Miſſethäter erklärt, ja den Fluch (= Anathema) über uns ertönen läßt [1]) (ſ. **III** Glt. 15). *Χειρόγραφον* in Verbindung mit καθ' ἡμῶν iſt „χρέους ὁμολογητικὸν,“ wodurch vom Cyrill jenes Subſtantiv erörtert wird [2]), d. h. das Sittengeſetz iſt gleichſam ein Bekenntniß (ein Document), daß wir ſittliche Schuld auf uns geladen haben. Gott hat endlich dieſes Sittengeſetz ausgelöſcht, d. h. keineswegs: an und für ſich abgethan [3]), ſondern einzíglich

1) Da das Sittengeſetz, als unſeren Innern eingeprägt, mit dem Gewiſſen identiſch iſt: ſo wird klar, wie Melanthon das χειρόγρ. vom Gewiſſen hat nehmen können. Als Grund gibt er an, „**quia testificatur (sc. conscientia) contra nos, et condemnat nos, sicut est in psalm.: Peccatum meum in conspectu semper.**“

2) Von Heſych. wird χειρόγρ. mit γραμματεῖον erläutert.

3) Mit Recht behauptet Brucker in den Anmerk. zum engl. Bibelwerke: „die Forderung des Sittengeſetzes beſtehe noch als Norm des gottwohlgefälligen Wandels, es gründe ſich das verdienſtliche Leiden Chriſti darauf, daß dieſe Forderung durch ihn erfüllt werden müſſe.“ Nur iſt dieſe

in der Hinſicht abrogirt, als es uns den Fluch Gottes, die Verdammniß, ankündiget. Für dieſe Deutung kann geſagt werden, daß die Phraſe χαρισάμενος πάντα τὰ παραπτώματα des V. 13 auch die Uebertretungen des Sittengeſetzes involvirt. Doch gerade dieſes πάντα iſt ein Indicium, daß unter τὰ παραπτώματα auch die Vergehen gegen das Cärimonialgeſetz verſtanden werden müſſen. Dazu kommt, daß Paul. in V. 11 gegen ſolche zu polemiſiren ſcheint, welche die phyſiſche Beſchneidung zu Coloſſen urgirten, und daß derſelbe im V. 16 ſelbſt auch gewiſſe, vom Cärimonialgeſetze vorgeſchriebene, Dinge namhaft macht. Aus dieſen Gründen ſind wir überzeugt, daß im χειρόγραφ. auch der Begriff des Cärimonialgeſetzes enthalten iſt. Calv., Beza, Crocius, Alting, Braun, van Till, Gomar., Vorſt., Zeger, Grot., Deyling, Schöttgen, Lange, Heyſe, Wolf, Heum., Michael., Heinr., Bähr u. a. haben χειρόγρ. vom Ritualgeſetz verſtanden, aber einzig und allein davon, mithin einſeitig und unbefriedigend. Es war eine Handſchrift gegen uns, weil es, ebenfalls mit Gottesfinger gleichſam geſchrieben (d. h. von Gottes Gerechtigkeit, Weisheit und Macht gegeben), einer Verbindung zwiſchen uns, als Jehovahdienern und als Götzenknechten, durch das Abſonderliche ſeiner Riten hinderlich war [1]), vgl. II Ephſ.

Idee keine Schwierigkeit bei der Faſſung des χειρόγρ. vom Sittengeſetze in einer gewiſſen Beziehung, wie Brucker meint! Und wenn Bähr auf Mtth. 5, 17 provocirt zum Erweiſe, daß nach Chriſti Verſicherung das Moralgeſetz keineswegs werde vertilgt, vielmehr werde erfüllt werden, ſo iſt zu erwidern, daß nach unſerer Deutung von II Col. 14 das Moralgeſetz als ſolches Permanenz hat; aber ſeine condemnatoriſche Kraft für den begnadigten Sünder verliert.

1) Calv. bezieht ἡμῶν lediglich auf die Judenchriſten, was, da in V. 10—13 auch von Heidenchriſten gehandelt worden, zu beſchränkt iſt, hat aber den an ſich richtigen Gedanken: „Ceremoniae omnes mosaicae confessionem aliquam reatus secum habebant, quae ipsarum cultores quasi arctiore vinculo coram judicio Dei adstringeret. Exempli gratia ablutiones quid aliud erant, quam sordium testimonium? Quoties victima aliqua immolabatur, nonne populus, qui adstabat, intuebatur illic mortis suae imaginem? Nam quum homines in suum locum substituerent animal innoxium, confitebantur, ea se morte dignos esse. Denique quot illic erant ritus, tot erant spectacula reatus hominum, et chirographa obligationum.“ Calvin faßt das Verhältniß zwiſchen Juden und Gott allein ins Auge, das Verhältniß zwiſchen Juden und Heiden willkührlich überſehend.

12—16, und Nöſſelt loco cit., der auf das adversus omnes alios hostile odium der Juden, und auf das invisum esse der Iſraeliten bei den Heiden, als Folge der Obſervanz dieſes Geſetzes, paſſend aufmerkſam macht. Gott hat das Cärimonialgeſetz, nachdem daſſelbe ſeinen pädagogiſchen Zweck (der in der Hinweiſung der Iſraeliten auf den zukünftigen Meſſias beſtand,) erreicht hatte, nicht κατά τι, ſondern total abrogirt. — Wie iſt τοῖς δόγμασιν zu conſtruiren? Nach einer vers. tigurina, Eraſm., Zeger, Storr, Flatt mit dem folgenden ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν; „alias enim“ — bemerkt Storr, — „tota enuntiatio ὃ ἦν ὑπεναντ. ἡμῖν supervacanea foret.“ Wir können hiemit nicht einverſtanden ſein; denn in dem Falle, daß τοῖς δόγμ. dem Vorhergehenden angeſchloſſen iſt, wird das ὃ ἦν ὑπεναντ. ἡμ. darum nicht überflüſſig, weil es noch etwas anderes ausſagt, als die Worte καθ᾽ ἡμῶν. Hätte Paul. das, was Storr meint, ſagen gewollt, näml. „quod per statuta nobis adversabatur:“ ſo würde er τοῖς δόγμασιν vermuthlich hinter ὃ (naturgemäß) geſetzet haben. Es waltet hier eine zwiefache, unſeres Erachtens ungezwungene Conſtruction ob. Man kann τοῖς δόγμασιν auf χειρόγρ. beziehen. Nun bedeutet δόγμα (= δεδογμένον) id quod visum est = decretum, mandatum, ſ. XVI Apgſch. 4; XVII, 7, es correſpondirt dem altteſt. חק. Sonach wird die Handſchrift erwähnt, die den Verordnungen (welche Gott über moraliſche und cärimonielle Dinge erlaſſen hat,) inhärirt[1]), die in Feſtſetzungen (ethiſcher und ritueller Art) beſteht. Demnach iſt τοῖς δόγμ., bei einer in paulin. Epiſteln nicht ungewöhnlichen Sprachhärte, Epexegeſe des χειρόγραφον. Dieſe Conſtruction theilen die Vulgt., der Ambrſt., Pelag., Fulgent., ſofern ſie leſen decreti, dieſe Hilarius, indem er („alicubi“) hat in sententiis, dieſe cod. 17, der σὺν vor τοῖς δόγμ. liefert: Lesarten, die freilich insgeſammt per interpretationem ihren Urſprung genommen haben. Die fragliche Partikel läßt ſich aber auch mit ἐξαλείψας verknüpfen! In dieſem Falle muß man daran ſich

1) Bähr, für die Verbindung des τοῖς δόγμ. mit χειρόγρφ. ſich erklärend, überſetzt: „Die Schuldſchrift durch die Verordnungen, d. h. durch dieſe Verordnungen iſt das Geſetz eine Schuldſchrift wider uns;“ aber jene Verſion ſcheint zu ſteif, und dieſe Auslegung zu frei.

erinnern, daß δόγμα gleich dem röm. placitum von einem philoſophiſchen Satze gebraucht wurde, und annehmen, daß Paul. dieſen Sprachgebrauch auf das chriſtliche Gebiet übergetragen hat und andeuten will: es habe Gott vermittelſt der chriſtlichen Glaubensſätze den handſchriftlichen Nomos (in dem oben angeführten Doppelſinne dieſes Wortes) abrogirt. Zwar macht Junker (ſpäter Bähr,) die Einwendung: „es finde ſich keine Stelle des N. T., worin τὰ δόγματα die Lehre Jeſu bezeichne.“ Allein dieſe Inſtanz will nicht viel beſagen, weil der Weltapoſtel ein großer Freund der ἅπαξ λεγόμ. bekanntlich iſt. Wenn Bähr ſagt: „Durch ſeinen Tod hob Chriſtus das Geſetz auf;“ ſo iſt factiſch, daß Gott nicht bloß durch den Tod Jeſu, ſondern auch durch das Chriſtenthum, welches Gottes Barmherzigkeit in Chriſto predigt, ſowohl das verdammende Moment des Sittengeſetzes, als auch das Ritualgeſetz des Moſes für den gläubigen Bekenner des Chriſtenthumes abrogirt hat. Daher interpretirt Theophyl. mit Chryſoſt. τοῖς δόγμ. mit „per fidem“ (man würde beſſer mit Bengel ſagen: „decretis gratiae,“), und fügt hinzu: „non enim per opera — solutum est“ (sc. chirographum). Daß das προσηλώσας des V. 14 erkläre, wie jenes ἐξαλείφειν geſchehen ſei, — dies iſt Bährs Behauptung! — iſt nicht ausgemacht, zumal da προσηλώσας vom αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, das ἐξαλείψας dagegen, wie χαρισάμενος in V. 13, vom συνεζωοποίησεν des V. 13 abhängig iſt. Warum ſollte es dem Paul. nicht geſtattet ſein, einem Participe (ἐξαλείψ.), welches dem andern vorausgeht, durch ein Additament (τ. δόγμ.) eine beſondere Nebenbeſtimmung zu geben? Wenn Bähr äußert, daß Paul. „das von δόγμ. gebildete Verbum δογματίζεσθαι in malam partem V. 20 gebrauche,“ und daß die δόγματα dort „Sitten- und Disciplinar-Gebote“ ſeien: ſo iſt zurückzugehn auf Bährs eigene Aeußerung: „Das Wort δόγμα heißt Verordnung, Beſchluß, dann im philoſophiſchen Sinne placitum, sententia,“ und zu erwidern: daß eine Verordnung und eine sententia ſowohl gut als auch ſchlecht ſein kann, und daß es einem Autor geſtattet ſein muß, ein und daſſelbige Wort, je nach den Umſtänden und nach der Tendenz ſeiner Rede, bald im guten, bald im ſchlechten Sinne in ſeiner Ideenentwickelung zu gebrauchen. Bei einem vielſeitigen und ingeniöſen Autor, wie Paul. iſt, kann ſolches

Verfahren am wenigſten befremden. — Zwiſchen den beiden zuletzt angegebenen Conſtructionen des τοῖς δόγμ. iſt, weil beide einen befriedigenden Gedanken ſuppeditiren, die Wahl zu treffen! Auf keinen Fall darf man man τοῖς δόγμασιν mit Junker für „ganz unächt" erklären, und annehmen, es ſei aus Erinnerung an II Ephſ. 15 als Gloſſem erſt ſpäter hier beigefügt.

ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. Alberti, Wolf, Heum., Wetſt., Schleusner, Wahl, Bretſchneid. meinen, ὑπεναντίον ſei i. q. ἐναντίον, auch die Vulgt. hat bloß **contrarium**. Freilich illuſtrirt Heſych. jenen Terminus durch ἐχθρὸν, und die alexandr. Verſ. (ſ. die von den genannten Lexicographen allegirten Stellen derſelben,) nehmen es in demſelbigen Sinne. Inzwiſchen wie ὑπὸ in anderen Compoſitis den Begriff des Unvermerkten in ſich ſchließt (ſo beſagt ὑποκλέπτειν heimlich ſtehlen,): ebenſo kann es ſelbigen bei ὑπεναντίον haben, vgl. bei dem Aeſchines Socr.: „σεαυτῷ ὑπεναντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις" (Dialg. III, 4). Während Paul. mit dem vorigen καθ᾽ ἡμῶν das Allgemeine (gleichſam das Ueberhaupt) des von dem χειρόγραφον ausgehenden Gegenſatzes ausgedrückt hatte: ſo lehrt er wahrſcheinlich mit ὃ ἦν ὑπεναντ. ἡμῖν, es ſei uns die Handſchrift auch heimlich (unvermerkt) feindſelig geweſen. Das Moralgeſetz war es geweſen, wiefern es uns, ohne daß wir es wußten und fühlten, wegen gewiſſer Uebertretungen der ſittlichen Gebote anathematiſirt hatte; das Cärimonialgeſetz, ſofern es der Harmonie zwiſchen Iſraeliten und Götterdienern dergeſtalt im Wege ſtand, daß es beide Theile zuweilen gar nicht wahrnahmen und erkannten. Denn nicht immer reflectiren die Menſchen über die Cauſſalität der Ereigniſſe, die ſie treffen. Sonach gewinnen wir, ὑπεναντίον **de subcontrario** verſtehend, im Verhältniſſe zu καθ᾽ ἡμῶν eine neue Idee, und es iſt (wiewohl Bähr ihn negirt,) Grund vorhanden, ὑπεναντ. in dieſer Beziehung zu nehmen. Hingegen iſt durchaus nicht nöthig, die Worte ὃ ἦν ὑπεναντ. ἡμ. „als eine umſchreibende Wiederholung des καθ᾽ ἡμῶν anzuſehen," was Bähr'n am beſten zu ſein ſcheint, der noch ohne hinlänglichen Beweis behauptet, daß „P. durch dieſe Wiederholung den Grund, warum das χειρόγρ. aufgehoben werden ſolle, deſto nachdrücklicher angeben wolle."

καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου. So lieſet Lachmann

richtig; denn der Umſtand, daß Origen., Theodoret, Theophyl., D, G, 72, 74 u. a. crit. Auctrtt. ſtatt ἤρκεν ein ἦρεν ſuppeditiren, vermag nicht, die Aechtheit der recepta umzuſtoßen. Die Phraſe ἐκ μέσου wird nicht allein mit dem Simplex αἴρω in Verbindung gebracht (vgl. I Cor. 5, 2), ſondern auch mit Compoſitis dieſes Verbi; denn man findet „οὐκ ἀνελοῦμεν ἐκ μέσου τοὺς φλυάρους“ bei Dionyſ. von Halicarn., und Demoſthen. ſpricht einmal von Individuen, die da ſind „ἀνελόντες ἐκ μέσου τὸ καταψεύδεσθαι κ. δι᾽ ἔχθραν τι λέγειν.“ Paul. denkt ſich nun den Nomos (als das anathematiſirende, Unfrieden ſtiftende Princip,) mitten unter Iſraeliten und Götzendienern thronend (denn dieſes wird durch ἐκ μέσου ſupponirt). Indem er ſagt: Und Gott der Vater hat die Handſchrift ſelbſt aus der Mitte gleichſam hinweggehoben: ſo deutet er, falls wir von der metaphoriſchen Vorſtellung abſtrahiren, begrifflich an: Gott habe den Nomos in den oben genannten beiden Hinſichten für die gläubigen Bekenner Jeſu aufgehoben, ſ. II Ephſ. 15, dergeſtalt, daß das Moralgeſetz als verdammendes Princip und das Ritualgeſetz als ſolches in dem ethiſch gläubigen Gottesſtaate nicht mehr zum Vorſchein kommen. Theodoret gut: „ἔπαυσεν!“

προσηλώσας. Obzwar dieſes Verbum zu den neuteſt. ἅπαξ λεγομ. gehört: ſo nimmt man es doch bei Profanautoren wahr, z. B. beim Diodor. Sicul. IV, 47, vgl. Kypke ad h. l. Wie es das Subſtant. ἧλος (clavus) mit zu ſeinem Elemente hat, ſo beſagt es: clavis transfigere. Zur Erklärung des dem Verbo inhärirenden Bildes, welches nicht dreiſt zu nennen iſt — das hat Michael. ohne Befugniß gethan! — ſondern originell pauliniſch, diene die ſchöne Obſervation des Grot.: „Mos est quibusdam in locis, clavis transfigendi edicta antiquata. Is tunc etiam in Asia videtur fuisse, et ad eum alludere Paulus.“ Der Ap. ſagt: es habe Gott das Chirographum aus dem Wege geräumt, „indem er es gleichſam mit Nägeln an das Kreuz geheftet habe,“ d. h. indem er in Berückſichtigung deſſen, daß ſein Sohn vermittelſt ſeines Sterbens am Kreuze den ſündigen Iſraeliten und Götterdienern Begnadigung erworben, und beide Völker zu Einer geiſtig-ſittlichen Corporation mit einander verbunden hat (ſ. II Ephſ. 13 ff.), — das die Sünder condemnirende Moment des Sittengeſetzes ſammt dem jetzt

nutzloſen Cärimonialgeſetze getilgt habe [1]). Das Ritualgeſetz konnte um ſo eher abrogirt werden, als Chriſtus zu den Typen des Meſſias und des meſſianiſchen Reiches, welche in dieſem Geſetze befindlich ſind, die Realität geliefert hat (II Col. 17). Obſchon der Unpartheiiſche zugeben wird, daß unter mehreren tropiſchen Redeweiſen des V. 14 z. B. dem ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, dem προσηλώσας, die Eine Idee der Abrogation des Nomos (in beſonderen Beziehungen deſſelben,) und zwar als einer ausgemachten Thatſache, enthalten iſt: ſo ſchließt doch der geſammte V. etwas Großartiges und Herzerhebendes in ſich. Paul. premirt jene Idee, theils um diejenigen Col. zu tröſten, welche ihrer Sünden halber die Verurtheilung Seitens des Moralgeſetzes als etwas Permanentes fürchteten, theils um den heidenchriſtlichen Col. darzuthun, daß ſie, Behufs der Participation an der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης (I Col. 13) auf Erden, nicht nöthig hätten, das unerträgliche Joch jüdiſcher Ritualien ſich von den Falſchap. aufbürden zu laſſen.

V. 15.

Unſern inhaltsreichen Abſchnitt ſchließt der Ap. würdig durch Beifügung des ſublimen Gedankens, daß Gott ſelbſt den Herrſchern im Reiche der Finſterniß die unſelige Gewalt, welche ſie über die Chriſten, als ſtrafwürdige Sünder, gehabt hätten, durch ſeinen Sohn entzogen, und dieſe Mächte als überwunden dargeſtellt habe. Ἀπεκδυσάμενος. Darin ſtimmen die Peſchito, Hilar., Pacian, F, G überein, daß ſie hinter dieſem Particip τὴν σάρκα liefern. Ἀπεκδυσάμεν. würde ſonach reciproce begriffen werden und beſagen müſſen: Chriſtus ſei es, der ſich rückſichtlich des Fleiſches entkleidet [2]), d. h. ſeinen Leib (welcher gleich einem Gewande ihn umgab,), von ſich abgelegt habe, mithin ge-

1) Einſeitig denkt Theophyl. hier lediglich an das Sittengeſetz und deſſen Verletzungen: „affigens ipsum (= χειρόγραφον) cruci, discidit dilaniavitque (Chryſoſt.: ἔσχισε, διέῤῥηξε), quod remittentis est cum gaudio, siquidem omnes eramus obnoxii peccatis et poenae; ipse autem, in quem nullum peccatum cadebat, punitus pro nobis in cruce, diluit ac sustulit peccatum ac supplicium. Illic igitur et chirographum dirupit.“ Theophyl. ſcheint (wie Junker nachher,) προσηλ. von Chriſto zu faſſen; was unrichtig iſt, weil ἦρκε, womit es zuſammenhängt, gleich συνεζωοπ. V. 13, auf den Vater hindeutet.

2) Auguſtinus: „spolians se carne.“

ſtorben ſei. Da nun die Partikel τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας bloß dem folgenden ἐδειγμάτισεν ſich anſchließen würde: ſo müßte Paul. lehren, daß Chriſtus vermittelſt ſeines Todes die finſtern Mächte zu Schanden gemacht habe. Indeſſen hat τὴν σάρκα ein ziemlich gloſſematiſches Anſehn. Zur Wahl und Inſertion deſſelben in den Text konnte Jemand um ſo leichter bewogen werden, als σάρκα mit dem ἀρχὰς faſt dieſelben buchſtäblichen Elemente, nur in anderer Reihefolge, enthält. Hätte das τὴν σάρκα urſprünglich im Texte geſtanden: ſo würde man, da ſein Sinn vollkommen orthodox iſt, von orthodoxer Seite ſchon dafür Sorge getragen haben, daß es in vielen anderen crit. Auctorit., worin es vermißt wird, nicht fehle! Bei ſo bewandten Umſtänden iſt τὴν σάρκα für unächt zu erklären, zumal da durch ſelbiges Chriſtus im ἀπεκδυσάμενος Subject wird, während die väterliche Gottheit im Vorhergehenden Subject geweſen. Jetzt iſt die Phraſe τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας auch und zunächſt mit ἀπεκδυσάμ. zu verknüpfen, ἀπεκδυσ. aber tranſitive zu faſſen (ſo ſteht σεαυτὸν παρεχόμενος in II Tit. 7 ſtatt σεαυτὸν παρέχων). Analog unſerem Ausdrucke: „Jemanden ausziehen" (von ſeinen Kleidungsſtücken), iſt es tropiſch: Jemanden entblößen von ſeiner Habe, ihm die Kraft und Herrſchaft, welche er beſitzt, entziehen. Treffend die Vulgt. „exspolians." Plutarch (ſ. deſſen Stelle in Kypkes gelehrten observ.): „ἐκδῦσαι τοὺς βασιλεῖς" [1]). — τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσ. Junk. hat „jene jüd. Obern und Machthaber (die Glieder des Synedriums, die Hohenprieſter und Schriftkundigen), die ſo ſtrenge auf die Obſervanz des moſ. Geſetzes hielten," im Sinne, wiewohl nicht zuerſt er; denn vor ihm haben dieſes Braun, Coccejus, Zorn, Duthov, Lange, Schöttg., Kypke, Stolz, Schleusner ſo exponirt. „Chriſtus — bemerkt Braun beim Lange, — habe ihnen (den ἀρχαῖς κ. τ. λ.) durch ſeinen Kreuzestod alle Autorität — in levitiſchen Kirchenſachen alſo benommen, daß ſie keines Menſchen Gewiſſen mehr daran mit Recht hätten verbinden können." Freilich wird die fragliche Redensart alſo in XII Ev. Luc. 11 gebraucht. Allein Folgendes iſt gegen jene Enarration: einmal mochte die Autorität der jü-

1) Vgl. noch die Anmerkgn. des Perizon. zum lib. II cp. 30 der älianiſch. variae histor.

diſchen Obern in der urſprünglich heidniſchen Stadt Coloſſen ziemlich gleich Null ſein. Doch geſetzt, es hätte daſelbſt einige Auctorit. des Sanhedrin obgewaltet, ſo würde Paul., falls er die Exauctoriſation der jüdiſchen Obern, ſowohl zu Col. als überhaupt in der Welt, hätte bezeichnen wollen, ſchwerlich einen ſo bedeutenden Aufwand von Worten gemacht haben (ἀπεκδυσμ., ἐδειγμάτ., θριαμβεύσ.)! Endlich iſt I Col. 16 von höheren Weſen die Rede geweſen, folglich iſt es nur conſequent, wenn wir h. l. dergleichen angedeutet ſehen, obſchon wegen der Termini ἀπεκδυσάμ., ἐδειγμάτ., θριαμβεύσ., ſchlechte[1]). Dieſe Bedeutung hat das ἀρχὰς und ἐξουσίας VI Ephſ. 12; (in VI, 11 war τοῦ διαβόλου Erwähnung geſchehen,) vgl. I Cor. 15, 25. Inwiefern ſind aber die ſchlechten Geiſtweſen ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. (= ἄρχοντες κ. ἐξουσιάζοντες), inwiefern haben ſie Herrſchaft und Gewalt in der Welt gehabt? Wir antworten: Sofern ſie die Menſchen von Gott abzuführen und zum Böſen zu verführen ſuchten (ſ. III Geneſ. 1, ff), ſelbige vor Gott anklagten (ſ. XII Offbrg. 10), d. h. ihnen ihrer Sünden halber Strafen von Seiten Gottes zu Wege zu bringen ſich bemühten, gewiſſe unſichtbare Einflüſſe auf die Organiſmen mancher Individuen äußerten, d. h. δαιμονιζομένους (laut den 3 erſten Evangelien) machten u. ſ. w. Dieſe Herrſchaft und Gewalt entzog Gott den ἀρχαῖς κ. ἐξουσίαις, indem er denjenigen, die an die Meſſiaswürde des Gekreuzigten lebendig glauben, Vergebung ihrer Sünden, d. i. Befreiung von der Schuld und von den durch den moraliſchen und rituellen νόμος (χειρόγραφον V. 14) ihnen zudictirten Sündenſtrafen ertheilte (ſ. V. 13, 14), ſie durch Mittheilung höherer Kräfte (VI Hbr. 4) gegen die Verführung ſtärkte, ihnen ein gewiſſes Maaß von Seligkeit verlieh, ſie der näheren Gemeinſchaft mit ſich ſelbſt würdigte. (Vgl. hinſichtlich dieſes ἀπεκδύεσθαι XII Joh. Evgl. 31; XVI, 11;

1) Flatt äußert in Betreff der Phraſen ἀρχ. κ. ἐξουσ.: „Ausſchließlich dürften ſie wohl nicht auf die böſen Geiſter gehen; ſie könnten zum Theil auch auf die Vorſteher des jüdiſchen Volkes und auf die vorzüglichſten jüdiſchen Lehrer ſich beziehen, welche die Entſtehung des Chriſtenthums zu verhindern ſuchten;" iſt indeß den philologiſchen Beweis ſchuldig geblieben, daß ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. zugleich böſe Geiſter und jüdiſche Volksvorſteher bezeichnet. Nicht immer ſind Combinationen beifallswerth!

XII Mtth. 29). Melanthon einigermaſſen angemeſſen: „Fideles sunt in regno Christi, ubi Christus per Spiritum sanctum custodit et defendit eos adversus insidias diaboli, ne ruant in peccata et ne pereant, sicut oramus: adveniat regnum Tuum.“

ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ. Bretſchneid. im lexic. I, pg. 211 ergänzt willkührlich σεαυτὸν (was wohl heißen ſoll ἑαυτὸν,) bei jenem Verbo, und interpretirt: „exemplum nobis dedit ipse fiduciae animae, vel conspicuam fecit fiduciam, animum intrepidum.“ Richtig nehmen zwar Schleusner (lex. I, pg. 564) und Roſenm. ἀρχ. κ. ἐξουσίας als Object des ἐδειγμάτ., wenn ſie aber exponiren: „et superatos principes publicae ignominiae exposuit,“ ſo iſt dieſe Verwechſelung des Simplex δειγματίζειν mit παραδειγματίζειν, welche auch Bähr ſich erlaubt[1]), unſtatthaft, weil unnöthig. Allerdings liegt der Begriff publice in dem ἐν παῤῥησίᾳ, er erklärt ſich natürlich aus der Urbedeutung dieſes Subſtantives: „das Reden, wobei man alles frei ſagt (πᾶν, ῥῆσις), erklärt;“ ἐν παῤῥησίᾳ hat beim Johann. VII, 4 das ἐν κρυπτῷ zum Antitheton[2]). Aber δειγματίζειν (ein neuteſt. ἅπαξ λεγόμ., welches von δείκω, δείκνυμι hergeleitet werden muß,) iſt ostendere! Hienach geſtaltet ſich die Idee des Ganzen ſo: Gott hat jene Inhaber geiſtiger Herrſchaft und Gewalt gleichſam im Freien gezeigt, d. h. er hat allen Menſchen, die für dieſe Kunde empfänglich ſind, durch ſein Evangelium kund gethan, daß jenen böſen Weſen ihre Gewalt über die (gläubigen) Menſchen objective entzogen iſt. Vortrefflich Theodoret: „δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξε.“

θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Das Particip wird

1) Früher Beza, Roell, Brucker, Storr, Flatt. Selbſt Theophyl. exponirt nach dieſer Seite hin: „indecoros esse fecit, ignominiosos reddidit, pudefecit. Nunquam enim adeo pudefactus est diabolus; exspectans enim Christum tenere (näml. als Chriſtus am Kreuze ſtarb), quos alios habuit (die Sünder), amisit.“ Zwar führt Bähr an: „Heſych.: ἐδημοσίευσεν.“ Allein δημοσιεύειν, welches „öffentlich machen“ bedeutet, iſt kein Argument, daß δειγματίζειν hier den Sinn von παραδειγματίζειν hat; bewahrheitet vielmehr die von uns oben im Texte aufzuſtellende Exegeſe.

2) Der Ambrſt. gibt ἐν παῤῥ. gut mit palam. Vgl. auch Druſius ad h. l.

durch das *πομπεύσας* des Phavorin. ins Licht geſtellt. *Θριαμβεύειν* wird eigentlich geſagt von dem Römer, der ſeine Feinde in feierlicher Proceſſion — **triumphus** genannt! — aufführt, was ein vollgültig Document iſt, daß er ſelbe überwunden. Auf dieſe Art erklärt es ſich, wie Grot. hat ſagen können, *θριαμβεύσας* ſtehe ſtatt *νικήσας*. Der dem Particip im *αὐτοὺς* beigefügte Caſus darf ſchon der Sprachanalogie wegen nicht überraſchen, weil man „**triumphatae gentes**“ beim Virgil lieſet, mithin auch römiſcher Seits **triumphare** mit dem Accuſat. conſtruirt wird. In Anſehung des **genus** des *αὐτοὺς* hat Junker Recht, ſofern er bemerkt: es ſtehe „ſtatt *αὐτὰς*, auf *ἀρχ. κ. ἐξουσ.* ſich beziehend;“ Unrecht dagegen, indem er aus „dieſem unbedeutenden grammatiſchen Nebenumſtande“ erſehen will, „daß der Ap. mit jenen abſtracten Auctoritätsbezeichnungen die jüdiſchen Väter des Synedriums, die oberſten Lehrer und Befehlshaber der Nation, habe andeuten wollen.“ Denn konnte nicht dem Paul. beim *αὐτοὺς* das in der Phraſe *τὰς ἀρχ. κ. τὰς ἐξουσ.* enthaltene *τοὺς ἀγγέλους τοὺς πονηροὺς* vor dem Geiſtesauge ſchweben [1])? Der Sinn des Ganzen wird näher beſtimmt durch die Lesart im Folgenden. Hält man mit Wetſt. *ἐν αὐτῷ* im Texte feſt, ſo wird gelehrt, es habe Chriſtus in ſich ſelbſt, vermittelſt ſeiner Kraftäußerungen, alſo ſo, daß er die Hülfe der höheren himmliſchen Geiſter und der Menſchen nicht bedurfte, den Triumph über das Reich der Finſterniß davon getragen. Aber es iſt unwahrſcheinlich, daß Paul., welcher zuvor die väterliche Gottheit zum Hauptſubjecte gehabt, jetzt mit Einem Male Chriſtum dazu erhebt, ohne daß ein tüchtiger Grund zu dieſem Wechſel ſich erkennen läßt. Daher ſchreiben wir der Conſequenz wegen *ἐν αὐτῷ* (was ſich wirklich bei Chryſoſt., Theodoret (**in textu**), Theophyl., Oecum., in der äthiop. und andern alten Verſ. findet); denn bei *αὐτῷ* bleibt Gott im *θριαμβεύσας* das Hauptſubject. Währ nimmt *ἐν αὐτῷ* für *ἐν Χριστῷ*, und läßt es zugleich zu *ἀπεκδυσ.* und *ἐδειγμάτ.* gehören! Allein dasjenige Subſtantiv, was im Vorhergehenden dem *ἐν αὐτῷ* zunächſt ſteht, iſt offenbar *τῷ σταυρῷ* in V. 14. Und da das *ἐδειγμάτ.* im *ἐν παῤῥησίᾳ* bereits ſein Adverb. hat, ſo iſt gerathener, *ἐν αὐτῷ* lediglich dem

1) Oder ſtatt *τοὺς πονηροὺς* ein *τοῦ Σατανᾶ* (ſ. XII Apoc. 9; II Cor. 12, 7; auch XXV Mtth. 41).

θριαμβεύσας anzuſchließen. Obzwar der Tod am Kreuze das ſchmachvolle Ende der Miſſethäter im Alterthume war, ſo hat Gott dennoch an eben dieſem Kreuze[1]) über die Herrſcher und Gewaltigen der Finſterniß triumphiret. Dieſe Faſſung des ἐν αὐτῷ hat Heum. ohne trifftigen Grund „hart und unverſtändlich“ geheißen; denn der Ap. ſpricht ja den natürlichen und deutlichen Gedanken aus: es habe Gott über die böſen Mächte den Sieg davon getragen, indem er die unglückſeligen Knechte derſelben (die Gottloſen,) um deßwillen, was ſein Sohn bis zum Sterben am Kreuze gelitten habe, — begnadigt, zu freien und ſeligen Gotteskindern gemacht habe. Mit dem Kreuzesleiden des Sohnes[2]) und mit deſſen Folgen iſt, was der menſchliche Verſtand nicht erwartet hat, die Herrſchaft und Gewalt der Finſterniß über die (in gewiſſer Hinſicht dämoniſchen) Menſchenſeelen gebrochen worden, vgl. **II** Hbr. 14; **III** Geneſ. 15. Das iſt ein μυστήριον τοῦ σταυροῦ. Calv. mit erhabener Begeiſterung: **„Etsi in cruce nihil nisi maledictio: sic tamen absorpta fuit virtute Filii Dei, ut quodammodo novam naturam induerit. Nullum enim tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit sub pedibus suis.“** — Auch V. 15 gibt Befugniß zu der Concluſion, daß der ächt gläubige Bekenner Jeſu gar keine Urſache hat, ſich um τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσ. zu kümmern (wie die Falſchapoſtel verſichern mochten). Gottes in Chriſto Jeſu realiſirter Triumph iſt ſo wenig eine verklungene Geſchichte, daß er mit ſeinen Wirkungen ſich in alle Zeiten hineinerſtreckt, wofür jeder ſubjective Triumph, den der Gläubige ſelbſt unſerer Zeit über Anfechtungen zur Sünde, über die Sünde ſelbſt, erringt, ein ſchlagender Beweis iſt.

---

1) Jenes ἐν τῷ ξύλῳ oder σταυρῷ, welches Athanaſ., Macar., Epiphan. liefern, iſt, obſchon falſche Lesart, doch brauchbares Gloſſem.

2) Wir verdanken dem Jac. Lydius eine in antiquariſcher Beziehung beachtungswerthe Abhandlung **„de triumpho Jesu Christi in cruce.“** Möglicher Weiſe iſt nicht nur θριαμβεύειν, ſondern auch δειγματίζ. von Riten, die mit dem Triumphe gepaaret waren, hergenommen.

Zehnte Section, V. 16—23.

Den Thaten Gottes vermittelſt ſeines Sohnes ſtellt der Ap. das Treiben der coloſſ. Falſchap. in intellectueller und moraliſcher Hinſicht gegenüber, und ſagt ſeinen Leſern, daß Niemand wegen Nichtbeobachtung gewiſſer Cärimonialien und anderer Aeußerlichkeiten, die aus dem Judenthume und Heidenthume dem Chriſtenthume durch die Falſchlehrer beigemiſcht ſeien, ſie condemniren und ſeine Vorſchriften darüber ihnen aufbürden dürfe. (Die Beſchreibung des Verfahrens der Falſchap. und die Darlegung ihrer Placita ſollte die Leſer des Paul. von einem unwürdigen, unevangeliſchen Verhältniſſe zu denſelben entfernen).

V. 16.

Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω. Bähr: „Der Ap. zieht — aus dem ganzen vorigen Abſchnitt den Schluß. Bengel: **ex v. 8—15 deducitur: igitur.**“ Inzwiſchen ſcheint Paul. im V. 16 inſonderheit aus V. 14 eine Concluſion zu machen. Er folgert näml. daraus, daß Gott das *χειρόγραφον*, alſo auch das Ritualgeſetz abrogirt hat, folgenden Gedanken: Daß nicht irgend Jemand (d. i. ein Pſeudapoſtel ſ. Anmerk. zu V. 4) ſich unterſtehe, euch in [1]) (= bei) einer ſpeciellen Verletzung dieſes Geſetzes auf harte Weiſe zu beurtheilen, über euch deßfalls den Stab zu brechen. Crell ſchicklich: „**judicium ejus aut sententia damnatoria nulla est.**“ Für dieſe, um ſo zu ſagen, prägnante Bedeutung des *κρίνειν* — Chryſoſt. nicht übel: „*ἐφ' ἑτέρους τὸ ἔγκλημα ἤνεγκε,*“ — laſſen ſich allegiren **XIV** Röm. 13, 10, 4, 3; **II**, 1 (wo dem *κρίνεις* ein *ἐν ᾧ* beigeordnet iſt). Etwas freier faßt Theodoret den Sinn: „*πεπαῦσθαι τοίνυν μεμαθηκότες τὸν νόμον, μηδαμῶς ὑπάγεσθε τοῖς τὰς νομικὰς παρατηρήσεις ἐν ὑμῖν παρασπείρειν ἐπιχειροῦσι.*“ — *ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει.* Zeger: „**in cibo ac potu secernendo.**“ Demzufolge würden die Col. als **legis observatores** erſcheinen. Das dürfte aber für V. 16 nicht paſſen! Beſſer würde Zeger **non** vor **secernendo** geſetzt haben. Bekanntlich unterſagten nicht bloß die Eſſener (auf welche Storr und Flatt

1) Flatt gibt *ἐν* vor *βρώσει* mit „wegen.“ Dies aber reſultirt erſt aus der Urbedeutung des *ἐν*: „in.“

den Ap. hier Rückſicht nehmen laſſen,) ſondern auch die levitiſchen Geſetzesgelehrten den Genuß mancher Speiſen, vielleicht noch mancher Getränke, als etwas Profanes, wie denn zum wenigſten die Naſiräer auf Wein verzichten mußten [1]) (VI Numer. 3). So mögen auch die Falſchap. von jüdiſchem Standpuncte aus zu Werke gegangen ſein, wenn ſie nicht etwa, was ſehr denkbar iſt, aus dem Paganiſmus heraus das beſondere Decret, man müſſe ſich mancher potulenta enthalten, um nicht durch den Genuß derſelben an der Gemeinſchaft mit den *ἀγγέλοις* gehindert zu werden, dem Chriſtenthume beigemiſcht haben. Wenn nun die coloſſ. Chriſten die interdicirten esculenta und potulenta nicht von den übrigen ſecernirten, alſo (im Bewußtſein ihrer evangeliſchen Geiſtesfreiheit) genoſſen, ſo erfolgte die *κρίσις* des am Ritualgeſetze haftenden *τις*.

ἢ ἐν μέρει κ. τ. λ. Heinr. bringt einen Pleonasmus in Vorſchlag durch die Aeußerung: „Est — *ἐν μέρει ἑορτῆς* etc. pro *ἐν ἑορτῇ*. Ebenſo Junker, welcher *ἐν ἑορτῇ* ſogar exponirt mit „nach einem Feſttage, nach einer Feſtfeier.“ Allein wegen der Verbindungspartikel *ἢ* im folgd. mit beigefügtem Genitiv braucht man hier in der That keine Abundanz zu ſtatuiren. Beza, Calixt, Wolf, Flatt, Bähr übertragen *ἐν μέρει* mit respectu (propter). Daß die Partikel bei Profanſcrib. dieſen Sinn zuweilen habe, läßt ſich nach demjenigen, was Wetſtein ad h. l. aus ihnen zuſammengehäuft hat, nicht bezweifeln. Auch in II Cor. 9, 3 iſt *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* unſer „in dieſem Puncte,“ vgl. II Cor. 3, 9. Indeß würde die dem *μέρος* eigentlich inhärirende Bedeutung (pars) in dem vorliegenden Contexte gerade nicht abnorm ſein. „In dem Theile eines Feſtes“ d. h. wenn ihr einmal einen Theil eines Feſtes ꝛc. nicht feiert (ſo müſſe euch Niemand für ausgeſchloſſen vom ewigen Heile erklären!). Aehnliches lieſet man bei Chryſoſt.: „*ἐν μέρει φησὶ* (sc. *Παῦλ.*), *δεικνὺς, ὅτι τὸ πλέον λέλυται.*“ Natürlicher Weiſe drang der Irrlehrer auf die Feier der ganzen *ἑορτή*, ohne dabei zu erwägen, daß des Chriſten geſammtes Leben ein heiliges Feſt, d. h. eine der Verehrung Gottes in Chriſto geweihete Zeit, ſein ſoll.

1) Sehr wahr Eſte: „Scribas et Pharisaeos legalibus a Deo per Moysem institutis multas alias observationes ab ipsis adinventas, quo admodum religiosi et sancti haberentur, admiscuisse.“

Calixt exegeſirt ἑορτῆς richtig mit festi solennis. Da νουμηνίας auf monatliche, σαββάτων auf wöchentliche Feſte ſich bezieht: ſo bezeichnet wohl ἑορτῆς in specie ein jährliches Feſt, etwa das Paſcha (ſ. Joh. Evgl. II, 23 ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ; in Luc. Ev. XXIII, 17 heißt's von dem Paſcha κατ' ἐξοχὴν: κατὰ τὴν ἑορτὴν, vgl. XXVII Matth. 15). — νουμηνίας. Dafür ſuppeditirt F, G gr. νεομηνίᾳ, welches independent ſein würde vom ἐν μέρει, und worin das Etymon des Wortes (νέος novus und μεὶς, μὴν, μηνὸς luna seu mensis, vgl. Eraſm. ad h. l.) klar zu Tage liegt. Doch dürfte νεομηνίᾳ ebenſo wie σαββάτῳ, welches F, G gr. nachher conſequent liefern, daher entſtanden ſein, daß ein Leſer in der Verbindung des νουμηνίας und σαββάτων, (der lectiones receptae) mit dem ἐν μέρει eine gewiſſe Schwierigkeit wahrnahm[1]), und ſelbiger zu entgehen ſuchte. Im Uebrigen obſervirt Zeger zum νουμηνίας, das ein neuteſt. ἅπαξ λεγόμ. iſt, angemeſſen: „Iudaei — menses suos a lunationibus non separant, sed cum novilunio novum similiter mensem auspicantur, habentque primum diem caeteris celebriorem,“ vgl. noch XXVIII Numer. 11, X, 10. — σαββάτων. Bähr: „Der Plural ſteht, wie Matth. 12, 1; Luc. 4, 16 für den Singular.“ Dieſe (ſchon von Crell ausgeſprochene) Behauptung kann wahr ſein, zumal da auch Horatius ſagt: „sunt hodie tricesima sabbata.“ Doch wie? wenn der Ap. abſichtlich den Plural gewählt hat, um anzudeuten, daß ſeine Leſer einen Theil (μέρος) der in jedweder Woche am Ende wiederkehrenden Sabbathe nicht feierten. Finden ſich nicht auch in der Jetztzeit Chriſten, die den Vormittag der Sonntage zu gewöhnlicher Arbeit benutzen (alſo ihn nicht feiern), den Nachmittag hingegen durch Beſuch des öffentlichen Gottesdienſtes feiern? Ein modus agendi, über deſſen Werth oder Unwerth die ihm zu Grunde liegende Geſinnung entſcheiden muß. — Die Pluralbedeutung des σαββάτων läßt ſich auch ſonſt bei Paul., z. B. I Cor. 16, 2 obſerviren.

---

1) „Νεομηνία,“ ſagt Thomas Magiſter pg. 626, „μὴ λέγε· τοῦτο γὰρ Ἰώνων, ἀλλὰ νουμηνία.“ Der verfälſchende Librarius hat ſonach den joniſchen Dialect vorzugsweiſe geliebt.

V. 17.

Er ſpricht das tiefe Argument aus, weshalb Niemand ſich unterfangen dürfe, die Leſer des Br. bei Uebertretungen inſonderheit des levitiſchen Nomos zu verurtheilen. Dieſes Argument ſtellt das zwiſchen dem Moſaiſmus und Chriſtianiſmus obwaltende Verhältniß in ein ſchönes, in dogmat. Hinſicht ſehr wichtiges Licht! — ἅ ἐστι iſt die gewöhnliche Lesart. Dagegen entſcheidet ſich Lachmann für ὅ. Dieſes ſtützt ſich auf die Jtl., Epiphan, Ambrſt., Auguſt, C, F, G. Allein in II Col. 22 ſtoßen wir auf ἅ ἐστι, in III, 6 auf δι' ἅ, woraus erhellt, daß es bei Paul. nicht ungewöhnlich iſt, den Plural des Relatives in der Beziehung zu vorhergenannten Objecten zu ſetzen. Außerdem gibt ὅ in II Col. 17 zu dem Argwohn Anlaß, daß es der Jgnoranz ſeinen Urſprung verdankt, welche meinte, daß ἐστι den Singular des Relatives nothwendig mache. Kurz, am ſicherſten iſt, ἅ ἐστι im Texte zu behalten. Man könnte dieſe Phraſe lediglich dem vorhergehenden σαββάτων anſchließen. So erklärt Michael. die jüdiſchen Sabbathe für einen „Schatten des zukünftigen Sabbaths, entweder des wahren, welchen Chriſten nach der Lehre des Paulus Gotte täglich feiern, — oder der ſeligen Ruhe im ewigen Leben Hbr. IV, 9.“ Allein dieſe Conſtruction leidet an Einſeitigkeit und Willkühr, weil σαββάτων mit den ihm voraufgeſtellten Subſtantiven ἑορτῆς, νουμηνίας genau zuſammenhängt, indem alle drei vom ἐν μέρει abhängig ſind. Deshalb iſt vorzüglicher, ἅ von dieſen, ja von ſämmtlichen in V. 16 namhaft gemachten Gegenſtänden zu begreifen. — σκιά. Dieſes Wort und das nachherige σῶμα correſpondiren einander. Analog dem tullianiſchen umbra [1]) iſt σκιὰ das rohe (z. B. mit Kohle angefertigte,) Schattenbild, der dunkle und doch ähnliche Abdruck eines Objectes, τύπος (ſ. VIII Hbr. 5), auch der Schein. Σῶμα iſt der durch die σκιὰ nur ſchwach dargeſtellte Körper, die Sache an ſich, die Subſtanz, οὐσία. Dem Photius attribuirt man Folgendes: „τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τουτέστιν ἡ ἀλήθεια.“ Zum Erweiſe dieſer Bedeutung des σῶμα

1) Es bemerkt Cicero; „veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur,“ ſ, lib. III de offic. 17. Man erinnere ſich noch an die Ausdrücke σκιαγραφία, adumbratio!

diene: „Τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν (heißt es bei Philo de confus. linguar. p. 434,) σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι· τὰς δʼ ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα.“ Bei Joſephus lieſet man: „ἥκει (näml. Archelaus) παρὰ τοῦ δεσπότου σκιὰν (die σκιὰ beſtand im Königstitel) αἰτησόμενος, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα,“ ſ. lib. II de bell. jud., cp. 2, 5; vgl. Wetſteins Nov. Test. ad h. l. Gegen die von uns gewählte Faſſung des ἃ macht Michael. die Inſtanz: „er könne nicht begreifen, worauf Neumonden und verbotene unreine Speiſen ein Vorbild ſein ſollten.“ Wir wollen dieſen Einwurf nicht mit Melanthons Worten: „est periculosum allegorias quaerere, et conscientiis non prodest,“ von der Hand weiſen; denn der Theolog ſoll mit einer durch den göttlichen Geiſt des Evangeliums erleuchteten Intelligenz ſo weit forſchen, als er vermag. Sondern wir erwidern, daß der Nichtgenuß unreiner Speiſen[1]) im Alten Bunde ein dunkler Typus für das Meiden ſittlicher Unreinheit ſein kann, und die Feier der hohen Jahresfeſte, des Neumondes, der Sabbathe ein Typus der Befreiung von allem Uebel und der mit der Erkenntniß und Anbetung Gottes zuſammenhängenden, unvergänglichen Wonne-Segnungen, die (in ihrer Vollendung) vom Geſichtspuncte der altteſt. Oeconomie aus „zukünftige“ geweſen ſind[2]). Wir folgen der recepta τῶν μελλόντων, als der entſchieden ächten. „Τοῦ μέλλοντος,“ welches, von Socrates und der äthiop. Verſ. an die Hand gegeben, jene Gebräuche und Inſtitute als Vorbilder des in der Zukunft erſcheinen ſollenden Meſſias darſtellt[3]), iſt (im Hinblicke auf das zweite Hemiſtich des V. 17) Nachbildung des in V Röm. 15 Geſagten.

τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ. Zwar erſcheint bei Wetſt. und ſelbſt Lachmann τοῦ vor Χριστοῦ! Doch wird es bei Theodoret und Theophyl., in D, E, F, G, 13, 14, 46, 52, 55, 72,

1) Falls das ἐν πόσει V. 16 auf ein aus dem Ethnicism entlehntes pſeudapoſtol. Verbot gewiſſer Getränke hindeutet: ſo würde doch eine ähnliche typiſche Deutung, wie bei βρῶσις, denkbar ſein.

2) Iſt dieſe Faſſung auch nicht abſolut gewiß, ſo trägt ſie doch den Stempel der Wahrſcheinlichkeit und Probabilität.

3) Chryſoſt. verſtand den Singular, welchen er las, von der καινὴ διαθήκη, was, recht verſtanden, paſſend iſt.

74, 80 deſiderirt, und eo ipso in Anſehung ſeiner Aechtheit problematiſch. Dazu kommt, daß in II Col. 5, 8, 20; I, 27, 28 Χριστὸς ſonder Artikel geleſen wird, mithin die Omiſſion deſſelben bei Paul. nicht res inaudita iſt. Um ſo geneigter werden wir, τοῦ vor Χριστοῦ h. l. zu ſtreichen. Anlangend die Conſtruction des τὸ δὲ σῶμα Χριστ.: ſo wird dieſe Partikel von einigen, deren Chryſoſt., Photius, Oecum. gedenken, mit den Initialworten des V. 18 vereinigt, als laute P. Idee: Niemand müſſe euch, die ihr den (ſpiritualen) Leib Chriſti (die Kirche,) bildet (ſ. I Cor. 12, 27), jene himmliſche Belohnung (deren ihr kraft des Glaubens an Chriſtus vergewiſſert ſein dürfet,) abſprechen. Aber hätte Paul. ſolches ſagen gewollt: ſo würde er zweifelsohne das ὑμᾶς des V. 18 immediate hinter σῶμα Χριστοῦ, oder die Partikel τὸ σῶμα Χριστοῦ unmittelbar hinter ὑμᾶς geſetzet haben! Die dermalige Stellung des τὸ δὲ σῶμ. Χριστ. gebeut, es demjenigen, was im V. 17 voraufgeht, anzuſchließen, denn das iſt das ungezwungenere Verfahren. Sinn: Der Leib aber (iſt) Chriſti, d. h. die weſentlichen Segnungen [1]), welche durch die Cärimonien und religiöſen Einrichtungen der altteſt. Oeconomonie vorgebildet werden, rühren von Chriſto her, ſind von Chriſto zu Stande gebracht [2]), können alſo dermalen von ihm empfangen werden. (Sehr wahr Beza: „Is enim est, in quo omnes promissiones sunt Etiam et Amen“). Aus dieſer paulin. Aeußerung reſultirte in dieſem Zuſammenhange für die Col. der Gedanke: Wer dieſe Segnungen vermittelſt des Glaubens an Chriſtus aus der Hand deſſelben erhalten habe, brauche auf die cärimoniellen Präfigurationen derſelben im Moſaismus und ſonſt wo, keine Rückſicht zu nehmen, und könne,

1) Zu ſelbigen iſt die Vergebung der Sünden (justificatio) zu zählen. Wenn Melanth. das erſte Hemiſtich des V. dergeſtalt faßt: „Lex tota data est, non ut justificet, sed ut significet justificationem, quae per Christum (sc. a Deo) promissa est:“ ſo enthalten allerdings die ἑορταὶ des Moſaiſmus in ihren Opfern auch Typen jenes ewig gültigen Opfers, das Chriſtus zur Erlöſung der ſündhaften Menſchheit in ſeiner Perſon dargebracht hat.

2) Caſtalio, Zeger, Heum. überſetzen: „iſt Chriſtus“ (was identiſch ſein würde mit der heinrichs'ſchen Deutung: „consistit, cernitur in Christo“). Dieſe Faſſung würde richtig ſein, wenn Paul. geſagt hätte: „ὁ Χριστός.“ Freilich findet ſich dieſes in einigen crit. Auctort.; allein ohne Zweifel ex interpretamento.

indem er wirklich im Leben auf ſie keine Rückſicht nehme, des himmliſchen Heiles von zelotiſchen Apoſteln der jüdiſch=chriſtlichen Religionsphiloſophie nicht mit Fug und Recht für verluſtig erklärt werden. Paſſend der Ambroſſt.: „Sicut — absente imperatore imago ejus habet auctoritatem, praesente non habet, ita et haec (sc. quae data sunt per Moysen,) ante adventum Domini tempore suo observanda fuerunt, praesente autem carent auctoritate. Num — aliquis, vicem Domini agens, ipso praesente dominatur?“

V. 18.

Zanchius billigt die Anſicht, welcher zufolge P. in dieſem V. „aliud genus imposturarum (nämlich als im V. 16 und 17) damnet,“ und hat inſofern Recht, als in V. 18 „omnes (scil. imposturae), quae ex vana philosophia petuntur, nominatim cultus angelorum“ reprobirt werden, während im V. 16 und 17 gewiſſe jüdiſche (und heidniſche) Ritualien von der Hand gewieſen ſind. Inzwiſchen iſt feſtzuhalten, daß dieſelbigen Falſchap. ſowohl den Engeldienſt mit ſeinen Anhängſeln, als auch dieſe Ritualien in Schutz genommen haben (vgl. Isagoge et. pg. 280 — 282). Die Annahme dieſer Identität wird durch den in dieſem Paſſus ſich kund gebenden tenor sententiarum: *μή οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω* (V. 16), *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω* (V. 18), gerechtfertiget. — Was bedeutet *καταβραβευέτω*? Junker: „Niemand ſoll euch durch vorgehaltene Belohnungen täuſchen, durch Liſt überwinden!“ Demnach wäre *καταβραβ.* gleichgültig mit *παραλογίζεσθαι* in V. 4. Dieſe Bedeutung — ſie iſt nicht zuerſt von Junk. proponirt; denn Knachtbull überſetzt vor ihm: „fallere subdola argumentatione,“ und Bahrdt: „Auch laſſet euch nicht von denen blenden, welche“ ꝛc., — würde in das Folgende ſich ſchicken, ſofern darin die Täuſchungsmittel angegeben wären. Aber nicht minder angemeſſen iſt eine zweite, die, weil ſie dem Etymon des Verbi noch mehr ſich anſchließt, vorgezogen zu werden verdient. Die Urbeſtandtheile des Ausdruckes ſind zweifelsohne *κατὰ* und *βραβεύειν*. Der Sinn des *βραβεύειν* wird aus der treffenden Obſervation Theodorets evident: „*βραβευτὰς καλοῦσι τοὺς τῶν ἀγωνιζομένων κριτὰς, οὗτοι γὰρ τοῖς νικῶσι τῆς νίκης τὸν ψῆφον ὀρέγουσι.*“ Da nun *κατὰ*, wenn es Verbis beigefügt iſt, häufig das contra

der Römer ausdrückt, — man denke z. B. an καταδικάζειν, gegen irgend Jemanden einen Ausſpruch thun, **condemnare aliquem!** — ſo iſt καταβραβεύειν: in heidniſchen Wettſpielen dermaßen den Juder (Brabeuten) machen, daß man zum Nachtheile des Siegers verfährt, d. h. ihm die gebührende Krone entzieht, und einem andern, welchem ſie nicht gebührt, darreicht. Dieſe Faſſung wird bewahrheitet durch Chryſoſt. und Oecum.: „καταβραβευθῆναί ἐστιν, ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον,“ auch durch Suidas: „τοῦ ἄλλου ἀγωνιζομένου ἄλλον στεφανοῦσθαι λέγει ὁ ἀπόστολος.“ Erwägen wir aber, daß βραβεῖον, welches eigentlich den irdiſchen Kampfpreis in Wettſpielen bezeichnet (ſ. I Cor. 9, 24), beim Paul. (ſ. III Phlpp. 14) Symbolum jener Belohnung iſt, welche in dem himmliſchen Heile, in der himmliſchen Herrlichkeit beſteht, und von Seiten Gottes denjenigen verheißen und beſtimmt iſt, die, den Glauben an Chriſtus bewahrend und mit Sünd' und Uebel ſiegreich ſtreitend, des Lebens Laufbahn vollenden (ſ. II Timth. 4; 7 und 8): ſo werden wir erkennen, daß der Ap. nach dem Nexus des V. 16 und 18 ſo viel ſagen will: Niemand müſſe ſich ſo zu eurem Gewiſſensrichter aufwerfen, daß er euch das himmliſche Heil abſpricht[1]), falls ihr euch mancher Speiſen und Getränke nicht enthalten, manche jüdiſche Feſtzeiten nicht celebrirt, höhere Engel nicht abgöttiſch verehret habt. (Und wenn dennoch Jemand ſolch tyranniſches Gewiſſensgericht übte, ſo ſollten die Col. dadurch ſich nicht weiter afficiren und in Schrecken ſetzen laſſen[2]).

θέλων. Aus Verzweiflung an einer guten und genügenden Exegeſe dieſer Partikel iſt Heum. auf die Hypotheſe gerathen, daß Paul. ἐλθὼν geſchrieben, ein Abſchreiber dagegen hieraus θέλων gemacht habe: „wenn einer zu euch kommet (ſo

1) Zu allgemein, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit, übertragen Beza, Cornel. a Lap., Eraſm. Schmid, Seb. Schmid, Crocius die Worte des Ap.: „**Nemo adversus vos judicis partes sibi sumat.**“

2) Jemandem das Himmelsheil abſprechen (Luther eigenthümlich: „einem das Ziel verrücken“) heißt im Grunde: ihn verdammen. Daraus wird erſichtlich, wie Photius, Bolten, Storr καταβραβεύειν mit **condemnare** interpretiren können, zumal da unſer Verbum von Heſych. und Phavorin. mit κατακρίνειν erörtert wird.

würde der Gedanke ſich geſtalten!) „in Demuth u. ſ. w. näml. nach dem äußern Scheine.“ Allerdings iſt die Redensart ἔρχεσθαι neuteſtamentiſch, ſ. VII Mtth. 15. Allein Heum. hätte das gegen ſich ſagen ſollen, was le Clerc — der ſtatt ἐλθὼν ein θέλγων conjecturirt hatte, d. h. „alliciens humilitate et cultu angelorum,“ [1]) — mit rühmlicher Beſcheidenheit von ſich bemerkt hat: „Nihil invitis codicibus mutatum velim.“ Wir können ſowohl ἐλθὼν als auch θέλγων entbehren, weil θέλων einen anſprechenden Sinn ſuppeditirt, nur daß ſelbiger zugleich durch die Structur des θέλων bedingt iſt. Vereinigen wir es mit καταβραβευέτω: ſo coindicirt θέλων mit ἑκών, wie bei Herodot „ἐβούλετο θέλων“ (ſ. IX Buch, Cap. 14), bei Lyſias: „τοὺς ἐλέγοχυς — θέλοντες ἀποδέχεσθε“ (ſ. XVIII Rede, Cap. 2). Sonach wird h. l. von einem ſolchen gehandelt, der aus freien Stücken, nach eignem Willen und Gefallen, ohne durch irgend ein objectives Moment berechtigt zu ſein, den condemnirenden Gewiſſensdeſpoten der Col. ſpielt, während er im Aeußerlichen demüthig ſich gerirt (ἐν ταπεινοφροσύνῃ). Nehmen wir θέλων auf dieſe Weiſe: ſo darf es nicht mit Heinr. für eine „jejunior insertio“ gehalten werden [2]). Zwar ſcheint Bähr'n dieſe Erklärung des θέλων „den ganzen Bau des Satzes zu zerſtören, indem θέλων offenbar (!) dem ἐμβατεύων, φυσιούμ. und κρατῶν gleichgeſtellt, und, wie dieſe Participien, von καταβραβεύτω abhängig ſei.“ Daß θέλων von καταβραβ. abhängt, iſt wahr; allein es iſt nicht zu überſehn, daß ἐμβατεύων, φυσιούμ., κρατῶν mehr ſelbſtſtändig von καταβραβ. abhängen können, θέλων hingegen mehr unſelbſtſtändig oder adverbialiſch. Ein ſo verſchiedenes Abhängigkeitsverhältniß von καταβραβ. in V. 18 zu ſtatuiren, war lediglich dem Ermeſſen des Ap. anheim geſtellt. — Vereinigen wir dagegen θέλων mit ἐν, ſo iſt zu bedenken, daß θέλειν ἔν τινι beſagt: Luſt woran empfinden, acceptum habere sive diligere aliquid, vgl. die alexdr. Verſ. in I Chron. 28, 4, desgleichen

1) In Betreff des uexus des θέλγων mit καταβραβ., äußert le Clerc: „Nulli rei melius convenit cum deceptione, quam θελκτηρίῳ, illecebrae.“

2) Auch in dem Falle nicht, daß man mit Grot. das Particip dermaßen reſolvirt: „etiamsi maxime id velit.“ Dieſe Reſolution iſt unverfänglich.

LXXXXVII Pſl. 10, wo im erſten Hemiſtiche *θέλειν* mit *ἐν* vorausgeht, während das zweite das dieſem entſprechende *εὐδοκεῖ* mit *ἐν* darbietet[1]), auch *θέλειν ἐν καλῷ* in Testam. XII patriarch. Demzufolge würde Paul. zur Characteriſtik des *μηδεὶς καταβραβ.* ſagen, es ſei derjenige, der ſeine Luſt empfinde an einer gewiſſen Art Demuth[2]) ꝛc., und dieſe Demuth würde in einen deſto grelleren Gegenſatz treten gegen den Uebermuth, welcher das Princip des *καταβραβεύειν* iſt. — Vereinigen wir *θέλων* mit *ἐμβατεύων*, ſo lautet der Sinn: „der nach eigener Wahl einhergehet:" eine in der lutherſchen Bibelverſion wahrnehmbare Interpretation, zu welcher Crocius als Antitheton aufſtellt: „non secundum Dei voluntatem incedebant." Von dieſen drei Structuren dürfte die dritte den beiden erſteren nachſtehen, weil *ἐμβατεύων* vom *θέλων* am entfernteſten, dagegen das *μηδεὶς καταβραβευέτω* und das *ἐν ταπεινοφροσύνῃ* dem *θέλων* am nächſten iſt. Die Wahl zwiſchen den beiden erſteren Conſtructionen und Exegeſen muß dem exegetiſchen Tacte überlaſſen werden. — *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*. Dieſe Worte beſagen nach Schöttgens Anſicht „talem cultum, reverentiam et modestiam, q u a l i a n g e l i - i n s t r u c t i e s s e solent. Apostolus pseudapostolos cavendos dicit, etiamsi angelicam fere modestiam et humilitatem prae se ferant."[3]) Dieſer Deutung nach (deren Patrone auch Camerarius, Zeltner u. a. ſind,) wird das *τῶν ἀγγέλων* mit *ταπεινοφροσύνῃ* und *θρησκείᾳ* concatenirt, was wegen des zwiſchen beide Subſtantive geſetzten *καὶ* möglich iſt. Der von Schöttgen aus jenen Worten eruirte Sinn kann darin

---

1) Die Stelle X Hbr. 8 gehört hieher, wiefern hinter dem dortigen *οὐκ ἠθέλησας* alsbald ein *οὐδὲ εὐδόκησας* folgt; n i c h t hieher aber, ſofern das *οὐκ ἠθέλησας* mit dem A c c u ſ a t i v *θυσίαν κ. προσφορὰν κ. ὁλοκαυτώματα* verbunden iſt.

2) Auguſtin. hat ſich für die zweite Structur des *θέλων* entſchieden, doch exponirt: „volens videri humilis, affectans humilitatem." Allein hätte P. dieſen Sinn ausdrücken gewollt, ſo würde er den Accuſativ mit *θέλων* verbunden haben, vgl. VI Ev. Joh. 21; XVI Mtth. 25.

3) Das Beſtreben, angelicam puritatem nachzuahmen, gehört zu den regulis societatis Jesu (ed. a, 1616 zu Rom). Heum. denkt h. l. wenigſtens an eine „Engeliſche (Eichhorn ſagt S. 290 des 3. Band. erſt. Hlft. der Einl. in das N. Teſt. dafür: „überirdiſche,") Heiligkeit."

einen Stützpunct finden, daß man in der LXX, II Sam. 14, 20 lieſet: ὁ κύριός μου (d. i. David) σοφὸς, καθὼς σοφία ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Endlich muß Wolfen, (der auf Schöttgens Seite ſteht,) zugegeben werden, daß dasjenige, „quod ut praeclarum repraesentatur, cum angelis confertur," ſ. VI Ap. Geſch. 15. Allein wir können uns nicht überzeugen, daß es die Abſicht des Ap. hier und überhaupt in dem Coloſſerbr. iſt, ein praeclarum quid an den Falſchap. hervorzuheben. Hätte er ſolches in dieſem Contexte, wo er ſeine Leſer vor den Falſchap. warnen will, gethan, ſo würde er, der ſonſt ſo conſequente Mann! ſeiner Tendenz entgegen gehandelt haben. Auch verdiente ſchwerlich das Betragen der Irrgeiſter, ſelbſt in asketiſcher Beziehung, das Prädicat „des reinſten, vollkommenſten, heiligſten Lebens," wie Junker das θρησκ. τῶν ἀγγέλ. deutet. Dieſe Inſtanzen machen den Unbefangenen geneigt, die Terminos anders zu interpretiren. Tertullian behauptet: „aliquos taxat, qui ex visionibus angelicis dicebant: cibis abstinendum, ne attigeris! ne gustaveris" (ſ. lib. V advs. Marc. cp. 19). Wenn der K. V. hier einen durch Engel den Irrgeiſtern manifeſtirten Cult des Allerhöchſten verſtanden hat, ſo würde ſchon die Partikel ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων zu dieſer Faſſung wenig paſſen. Und weil ein ſolcher, von guten Geiſtern einer ſublimeren Weltordnung ausgegangener, Cult, gleichfalls ein praeclarum quid ſein würde, ſo iſt auch dieſe Deutung dem apoſtol. Zwecke contrair. Zu der unſers Erachtens richtigen leiten folgende Momente hin. Bei Euſeb. lib. VI hist. ecc. 41 entdeckt man hinter εὐσέβειαν die Phraſe τὴν θρησκείαν τῶν εἰδώλων, die nur einen den Idolen erwieſenen Dienſt bezeichnen kann; inzwiſchen wollen wir auf den euſeb. locus nicht zuviel geben, indem ſich denken läßt, daß die Worte τὴν θρησκ. τῶν εἰδώλ. urſprünglich eine Randgloſſe des εὐσέβειαν geweſen ſind. Von dem Autor der apocryphiſchen σοφία wird Cap. XIV, 27 ἡ — τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία als παντὸς ἀρχὴ κακοῦ characteriſirt, und dort kann lediglich ein objectiver Sinn beim εἰδώλων Statt haben. Daher nehmen wir h. l. θρησκ. τ. ἀγγέλ. von einem den himmliſchen Geiſtern erzeigten (abgöttiſchen) Dienſte (θρησκεία [1])

1) Melanth.: „θρησκεία est superstitio, quasi τερασκεία, id est

erläutert Suidas gut mit *λατρεία*), der in Geſinnung, That, Ritus ꝛc. beſtand [1]). Dieſe Exegeſe wird durch die Antitheſe *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν* des V. 19 empfohlen, wiefern die Huldigung, die gewiſſen Engeln abgöttiſch dargebracht wird, ein feſtes Anhalten an das rechte Oberhaupt der Chriſtengemeine ausſchließt. Auch das zuvorgenannte *ταπεινοφροσύνῃ* (*καὶ*) iſt mit unſerer Expoſition der *θρησκ. τ. ἀγγέλ.* nicht in Widerſpruch, wie ſich unten zeigen wird. *Ταπεινοφροσύνη* iſt diejenige Denkungsart, welche auf das Geringe hinzielt, d. i. bei welcher der Menſch beſcheiden über ſeine Perſönlichkeit, ſein Thun und Laſſen ꝛc. urtheilt, kurz: **humilitas** (was eine alte Gloſſe der *ταπεινοφρ.* iſt), vgl. **II** Phlpp. 3 (wo geſchrieben ſteht: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*,); **IV** Ephſ. 2; **XX** Ap. Gſch. 19. Nun wird **h. l.** von einer und derſelben Perſon die *ταπεινοφροσύνη* und das *φυσιοῦσθαι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς κ. τ. λ.* ausgeſagt. Mithin kann (indem der Ap. unmöglich ſich gleichſam in Einem Athem widerſprechen kann,) in dieſem Contexte die *ταπεινοφροσύνη* bloß eine ſcheinbare ſein. Theodoret zu **II** Col. 18 richtig: „*τὴν* (**i. e.** *ταπεινοφροσύνην*) *γὰρ ἐσκήπτοντο* (ſie gebrauch-

---

exercere prodigiosum aliquid, quasi *τέρατα ἀσκεῖν*." Dagegen derivirte Corn. a Lap. den Terminus (gleich dem Plutarch,) „**a Thracibus, apud quos Orpheus religionem**" (religio entſpricht in der Vulgt. dem *θρησκεία*) „**et cultum Deorum invenit et praescripsit, qua postea usi sunt plerique Graecorum.**" Inzwiſchen iſt die Richtigkeit ſowohl des einen als des andern Etymons problematiſch. Wie? wenn *θρησκεύειν*, womit *θρησκεία* zuſammenhängt, *θρέω* (= ich mache Lärm,) zur **radix** hätte, und urſprünglich die Verrichtung eines Cultes bezeichnete, bei welchem man nicht bloß murmelte, ſondern ein Geſchrei erhob, zumal da dergleichen Culte unter den Heiden exiſtirten?

1) Nach Heinr. Vorgange meint Junk., „*θρησκεία* bedeute nie im N. T. den i n n e r n, ſondern nur den äußern Cult, Jac. 1, 26." Indeß V. 27 des Jacobusbr. iſt eine Widerlegung, wiefern dort zu einer *θρησκεία καθαρὰ κ. ἀμίαντος παρὰ Θεῷ κ. πατρὶ* gerechnet wird: *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*, welche Partikel augenſcheinlich auf das Innere abzielt. Hingegen hat Elsner in den **observat. sacr. tom. II, p. 263** mit Recht geſagt: „**vocabul.** *θρησκεία* **est** *μέσον*, **unde saepe quoque de superstitioso cultu et fictis caerimoniis accipitur.**" Im übeln Sinne wird *θρησκεύειν* in **XIV** Cap. der Weish. 16; **XI**, 16 geleſen; rückſichtlich des guten Sinnes vgl. die allegirto Stelle aus Jacobus.

ten die Demuth zu einem Vorwande), τοῦ δὲ τύφου τὸ πάθος ἀκριβῶς περιέκειντο.“ Die Worte ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων nimmt Davenant. als ἓν διὰ δυοῖν, dahin deutet auch wohl Flatts Behauptung: es ſeien jene Worte „ſ. v. a. ταπεινοφροσύνῃ τῇ ἐν θρησκείᾳ ἀγγέλων,“ wie auch Storrs Interpretation: „**modestia angelos colente.**“ Allein wir können jener Redefigur füglich entrathen, weil das καὶ, als einfache **copula** begriffen, ein genaues Verhältniß zwiſchen der ταπεινοφροσύνῃ und θρησκ. τῶν ἀγγέλ. motivirt. Die ſcheinbare Demuth der Falſchap. war möglicher Weiſe die Denkart, es ſei für den Menſchen, der mit Sünde behaftet ſei, nicht geziemend, ſich z. B. mit Bitten, geradezu an den Allerhöchſten zu wenden; der Menſch müſſe den Zutritt zu demſelben durch ἄγγελοι als ſeine Fürſprecher ſuchen, daher zunächſt die Engel verehren [1]). Dieſe Demuth war eine Fiction,

1) Ich habe dieſe Anſicht im excursu II der Isagg. bereits entwickelt. Prof. Schneckenburger, welchen ich wegen ſeiner gründlichen Erudition von Herzen achte, hat in den theol. Studien und Krit. Jahrg. 1832, 4. Heft, S. 842 geäußert, daß er „in dieſem Excurſe nichts Neues gelernt und nichts Beſtimmtes gefunden“ habe. Aber für neu iſt jene Anſicht über die ἄγγελοι im Excurſe auch nicht ausgegeben worden, vielmehr eine ſehr ähnliche aus Theophyl. aufgeführt, ingleichen auf die des Chryſoſt. verwieſen. Von etwas „Beſtimmten“ kann da nicht die Rede ſein, wo man auf hypothetiſchem Gebiete ſich befindet. Erklärt nicht ſelbſt mein wackerer Gegner S. 842: „In welchem Sinne zu Coloſſä eine Engelverehrung Statt gefunden habe durch Begünſtigung jener judaiſirenden Lehrer, wage er nicht zu entſcheiden?“ Bei ſolchem Ausſpruche darf Schneckenb. auch keine beſtimmte Entſcheidung von Seiten Anderer erwarten. — Derſelbe fragt S. 847, Anm. a: „Ob man nicht ſollte behaupten dürfen, daß die erſte Veranlaſſung zu der θρησκ. ἀγγέλ. in jenen Heilungen zu ſuchen ſei (die man auf Engel und deren Einflüſſe zurückgeführt habe, ſ. S. 846, 847).“ Denkbar iſt das allerdings. Doch möchte ich dieſe Hypotheſe nicht mit jener, die ich oben im Texte niedergelegt habe, vertauſchen, weil ſie nicht innerlich genug zu ſein ſcheint, in das Innere der Falſchap., den eigentlichen Heerd des zu Coloſſen herrſchenden Uebels, nicht hinlänglich blicken läßt. Wäre der coloſſ. Engelcult auf ſo äußerliche Weiſe entſtanden: ſo hätte P. bloß erklären dürfen, es ſei mit jenen auf Engel zurückgeführten Heilungen Nichts! Der Umſtand, daß P. im Gegenſatze gegen die Irrlehrer die profundeſten Wahrheiten des Chriſtenthumes, z. B.: „Chriſtus ſei das Haupt der Kirche und der Mittler zwiſchen der gefallenen Menſchheit und den himmliſchen Dingen,“ urgirt, um den Engelcult zu ſubruiren, — iſt ein Zeichen, daß ſelbiger einen tieferen Grund gehabt hat. Daß judaiſirende

weil ſie gepaaret und verzweigt war mit der ſtolzen Anmaßung, Chriſto, obgleich ihm, als ihrem Regenten, die Gemeine ſubordinirt war (I Col. 18; II, 19), ſein Geſchäfft, als einziger Mittler zwiſchen Gott und Menſchen (1 Tmth. 2, 5) und als Fürbitter für die πιστοὶ bei ſeinem himmliſchen Vater wirkſam zu ſein, zu rauben (vgl. über Chriſtus als intercessor VII Hbr. 25; VIII Röm. 34; I Joh. 2, 1). Das angegebene Verhältniß der ταπεινοφροσύνη zu der θρησκ. τῶν ἀγγ. bei den Falſchap. iſt um ſo wahrſcheinlicher, als es ſeine Analogien in der Religionsgeſchichte hat. So bediente man ſich in der chriſtlichen Kirche als Apologie des Heiligencultes des Gedankens: es müſſe der Chriſt darum, weil er zu große Ehrfurcht vor Gott habe, als daß er ſich demſelben immediate nahen dürfe, die Heiligen angehen, damit ſie ihn (den Chriſten) vor Gottes Throne verträten. Mit ähnlicher Rede wußte man auf dem Felde des Paganiſmus die Vielgötterei zu entſchuldigen, vgl. Grot. annott. ad h. l. Des Koheleths großes Wort: „Gott hat den Menſchen gerade gemacht; aber ſie ſuchen viele Künſte“ (ſ. VII, 30), findet auf dergleichen volle Anwendung.

ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων lieſet Lachmann. Schade, daß wir nicht wiſſen, wie der ſcharfſinnige Mann die Idee gefaßt hat, ob er den Ausdruck: „welche Dinge er geſehen hat,“ mit Junk. auf „den jüdiſchen Cultus“ bezogen, den die Irrlehrer „unter den Chriſten ſtattlich einführen wollten, der damals von äußerm Glanz und Pomp immer noch überladen war, und auf den äußern Menſchen einen großen Eindruck hervor-

(alſo monotheiſtiſche) Falſchap. den höheren, aber immer creatürlichen Geiſtern die θρησκεία dargebracht haben, wird nicht auffallen, dafern man, was pg. 279 — 282 der Isagoge von dem Verhältniſſe der Juden zu den Engeln geſagt iſt, vergleicht, und noch bedenkt, daß nach Joſeph. (II de bell. cp. 8, 7) derjenige, der in die jüdiſche Eſſäerſecte recipirt werden wollte, ſich eidlich verpflichten mußte, ſogar die ὀνόματα der Engel bei ſich zu bewahren. Vielleicht haben die Falſchap. gemeint, daß eine θρησκεία derjenigen Geiſter, die beim Philo „πρεσβευταὶ ἀνθρώπων πρὸς Θεόν, καὶ Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους“ geheißen werden (ſ. librum de gigantib., vol. I pg. 264 edit. Mang.,) nichts Idololatriſches ſei; denn das betrügeriſche Menſchenherz ſucht gewöhnlich ſeine Sünden und theoretiſchen Verirrungen zu bemänteln, und vor den Augen des Allwiſſenden zu entſchuldigen. Auch iſt nicht zu überſehn, daß Coloſſens Falſchap. keine puri puti Hebraei mehr waren; ſonſt würden ſie nicht in ein näheres Verhältniß zur Chriſtusreligion getreten ſein!

brachte"[1]), oder ob er mit dem tieferen Storr den Sinn eruirt hat: „Essenos (?!) ita colere **angelos**, ut jam conversari cum iis, eosque per somnos **videre sibi videantur**-, atque dein **tractent** et **scrutentur** arcana, quae ab angelis sibi significata putent," (nur daß man nach Storrs Deutung ſtatt *ἑώρακεν* ein mit dem Infinit. des Präſens zuſammengeſtelltes *δοκεῖ* erwarten ſollte). Für Lachmanns Omiſſion des *μὴ* (der recepta,) vor *ἑώρακεν* läßt ſich ſagen, daß *μὴ* bei Tertull., Lucifer, Ambrſſt., in der coptiſch memphit. Verſ., in A, B, D a pr. m., 28, 30 und einigen andern Auctrt. deſiderirt wird. Gleichwohl wagen wir nicht, *μὴ* ohne Weiteres für unächt auszugeben; denn, abgeſehen von den übrigen crit. Auctrt., auf welchen es baſirt iſt, ſo müſſen wir die Vermuthung hegen, daß Jemand *μὴ* vor *ἑώρακεν* ausgelaſſen hat, weil ihm das *ἃ μὴ ἑώρακεν* in der Verbindung mit *ἐμβατεύων* eine contradictio in adjecto zu enthalten ſchien, indem, wer etwas betrete, wenigſtens eine Erkenntniß vom Sein dieſes Etwas beſitzen müſſe. Dazu kommt, daß falls *μὴ* im Texte reſervirt wird, die Stelle an Schwierigkeit gewinnt. — Wenn aber F, G ſtatt *μὴ* ein *οὐκ* vor *ἑώρακεν* liefern, ſo erklärt ſich ſolches daraus, daß Librarien wähnten, *μὴ*, mit dem indicativ. praeteriti zuſammengeſtellt, repugnire den Regeln der Gramm., welchen zufolge in dieſem Falle *οὐκ* nothwendig ſei. Allein *μὴ* iſt angemeſſen, wiefern hier „etwas als bloß gedacht oder vorgeſtellt verneint werden ſoll." Stellen, der unſrigen in dieſer ſubjectiven Relation parallel, ſind I Joh. 4, 3; I Tit. 11. In Betreff des Unterſchieds des *μὴ* vom *οὐ* „welches ſtehe, wo etwas geradehin und direct verneint werden ſolle" ſ. Winers Grammt. I Bdch., S. 271 ff. Was *ἑώρακεν* anbelangt, ſo kann *ὁρᾷν* bedeuten, einen intellectuellen Blick werfen, perſpicere, vgl. III Joh. Evgl. 11 (wo *ἑωράκαμεν* dem vorhergehenden *οἴδαμεν* entſpricht,), XIV, 7 (wo *ἑωράκατε* auf *γινώσκετε* folgt); VI, 46; II Jacob. 24. *Ἃ μὴ ἑώρακεν* iſt genau genommen nicht „quae — intellectu percipere nemo **potest**[2]) (eine von Heinr., Flatt vorgetragene Deutung); wohl

1) Junker exponirt *ἃ ἑώρακ.* dem Sinne nach: „was ihm einen prunkhaften Anblick gewährt, — bloß in die Augen — fällt."

2) Auch Oecumen. hat *ἀόρατα*.

aber iſt möglich, daß die Dinge, die Jemand nicht geſehen hat, dermalen auch für die beſchränkte Intelligenz des Menſchen unverſtehbar ſind[1]). Da das τῶν ἀγγέλων dem ἃ immediate vorausgeht: ſo muß dieſes Relativum Dinge, die Engel betreffen, bezeichnen, vielleicht das Weſen, die gegenſeitigen (und die genetiſchen) Verhältniſſe, Stufen (ſ. I Col. 16) Wirkſamkeiten der höheren Geiſter, die Beziehungen derſelben zur ſublunariſchen Welt, ihre Influenzen auf dieſe Welt; wie ja dergleichen dunkle Gegenſtände auch für die Gnoſtiker des zweiten Säculi von bedeutendem Intereſſe geweſen ſind. Nach Ueberzeugung des Paul. hatte der Falſchapoſtel dieſe Objecte mit dem Geiſtesauge nicht geſchauet, nicht durchblickt. Was beſagt nun ἐμβατεύων? Nach Lange bedeutet ἐμβατεύειν „daher traben, hochherfahren, gleichſam auf hohen Schuhen ꝛc. gehen," und bezieht ſich hier auf „den Vortrag" der Irrlehrer. Dieſe hätten zu ihren vermeinten Geheimniſſen hohe und ungewöhnliche Worte gebraucht, welche den Ungrund — ihrer Dinge nur verdeckten, die Ungeübten in Verwunderung ſetzten ꝛc. Wie Lange, ſo haben Hieronym., welchem Eraſm. beipflichtet, und Starke ἐμβατεύων begriffen. Um davon zu abſtrahiren, daß Starke vor ἃ ein κατ᾽ ἐκεῖνα (respectu illarum rerum, quas caet.) arbiträr ſupplirt, ſo gebricht es dieſer Expoſition an dem tüchtigen philologiſchen Fundamente! Ἐμβατεύειν τι iſt urſprünglich (Suidas erörtert ἐμβατεύσαντες mit εἰςελθόντες,) in etwas (z. B. eine Localität,) gehen, etwas betreten, ſo ſteht beim Aeſchylus Pers. 419 „νῆσος, ἣν ὁ φιλόχορος (der den Chor oder Tanz liebende) Πὰν ἐμβατεύει." In I Mccb. 13; 20 und 12; 25 ſtoßen wir auf ἐμβατεῦσαι εἰς τὴν χώραν. Dieſem phyſiſchen Sinne reihet ſich der tropiſche (intellectuelle) natürlich an: ein Gebiet mit dem Geiſte betreten, auf (oder: in) einen Gegenſtand ſich einlaſſen, nach etwas ſuchen, indagare, investigare. „Παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετέ τι," ſteht beim Xenophon IV sympos. 27 geſchrieben[2]). Theodoret erläutert ἐμβατεύων nicht ungeſchickt durch „λογισμοῖς οἰκείοις χρώμενος," vgl. noch Wetſtein im tom. II Nov. Test. p. 288.

1) Nur liegt nicht Beides zugleich im ἃ μὴ ἑώρακεν, wie Bähr S. 214 ſeines Comment. zu meinen ſcheint.

2) Heſych. exponirt ἐμβατεύσας richtig mit ζητήσας.

Dem Geſagten zufolge wagt ſich der Falſchap. hinein in Dinge, welche er nicht erkannt hat, über welche von Seiten des heiligen Gottesgeiſtes ſpeciellere und objective Erkenntniſſe dem Menſchengeiſte nicht gegeben ſind, mit welchen (bei Hintenanſetzung anderer wichtiger Gegenſtände) ſich dermalen genauer zu befaſſen, unerlaubt und übermüthig iſt. Die ἃ μὴ ἑώρακεν gingen den Falſchap. in gewiſſer Hinſicht gar nichts an[1]). Alex. Morus meinte: „Legi posset κενεμβατεύων“ für ἐμβατεύων, und ſagt zur Begründung: „saepe contingit, cum vox praecedens in eandem syllabam exit, a qua sequens incipit, ut altera excidat.“ Wir geben zu, daß ſolches häufig vorgefallen iſt, ſind auch davon überzeugt, daß der theoſophiſche Falſchap. Fehltritte gethan, geirrt hat, rückſichtlich der engliſchen Dinge und ſeiner deßfallſigen Beſtimmungen (Suidas giebt κενεμβατεύειν mit κενὰ ἐπιχειρεῖν). So geht es denjenigen, „qui (um Ciceros Worte zu gebrauchen,) se ad caelum ipsum adscendisse, stulte somniant,“ welche θεόλογοι ἀεροβατοῦντες ſind, (laut dem Zeugniſſe der Erfahrung!) nicht ſelten! Allein es würde das Maximum von crit. Willkühr oder willkührlicher Critik verrathen, falls man ἐμβατεύων, welches auf die bewährteſten crit. Auctort. baſirt iſt, und im Contexte vortrefflich paßt, gegen den (übrigens platoniſchen) Ausdruck κενεμβατεύων umtauſchen wollte. Daß ἐμβατεύων nicht in der Luft ſchwebe, erhellt daraus, weil es gleich φυσιούμ. und κρατῶν in V. 19 dem μηδεὶς καταβραβευέτω ſich anſchließt.

εἰκῇ. Heinr.: „vert. quidam: nulli bono; malim: prorsus abs re, welches er nicht nöthig hat.“ Die erſte Bedeutung des εἰκῇ, die in III Glt. 4; IV, 11; I Cor., 5, 2 ſich wahrnehmen läßt, würde ſehr ſchicklich ſein, dafern man εἰκῇ mit ἐμβατεύων verknüpfte[2]). Dann iſt der Sinn im Zuſammenhange, daß der Falſchap. in die unangeſchauten Gegenſtände ſich ohne einen glücklichen Erfolg hineinbegeben hat, ſich alſo durch das emſige Studium derſelben keine gründliche und ſichere Wiſſenſchaft von den Einzelheiten einer höheren Geiſterwelt zu

1) So gingen den Philippus τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα, in Anſehung welcher er ein ἐμβατεύων vom Ariſtides genannt wird (vgl. Elsners obsv. ad II Col. 18), auch nichts an.

2) Heſych. erörtert εἰκῇ mit μάτην.

Wege gebracht. Zwar verſichert Bähr, welcher gegen dieſe Relation des εἰκῇ iſt: „der Begriff des frustra liegt ſchon hinlänglich in den vorhergehenden Worten ſelbſt;" inzwiſchen ſehen wir kein einziges, das dieſen Begriff involvire, die Verſicherung iſt unbegründet. Zwar fügt Bähr hinzu: „auch ſind alle alten Ausgaben und Ausleger dagegen;" allein es gilt nach evangeliſchem Principe keine bloß menſchliche Auctorität auf theologiſchem Gebiete, falls nicht (um mit Luther zu ſprechen,) tapfere Argumente ihr zur Seite ſtehen. Der Ap. kann εἰκῇ unmittelbar hinter ἐμβατεύων geſtellt haben, damit die Rede emphatiſcher und lebendiger würde. Deshalb vermögen wir nicht, die von Heinr. zuerſt genannte Bedeutung des εἰκῇ, und die mit ihr verbundene Beziehung für ſchlecht zu erklären. Die von Heinr. gewählte zweite Bedeutung, wonach εἰκῇ = temere (vgl. „εἰκῇ κινδυνεύοντα" in Xenoph. Agesil. II, 7; auch V Mtth. 22) findet in dem Falle eine gute Stelle, daß man εἰκῇ dem Nächſtfolgenden anreihet, und den Gedanken dergeſtalt faßt: Der Irrlehrer iſt (über ſeine hochfliegenden Forſchungen) ohne allen triftigen Grund aufgeblaſen, weil dieſe Forſchungen keine nähere Auskunft über die ſpecielleren Verhältniſſe der Engelwelt verſchaffen [1]), und weil ſein vermeintliches Wiſſen davon ein eigentliches Nichtwiſſen iſt; denn nimium intelligendo nihil intelligimus. Richtig Chryſoſt.: „οὐδὲ γὰρ ἐπί τινι ἀληθεῖ πράγματι, ἐπὶ τῷ δόγματι πεφύσηται. Sonach war die Hoffart der Falſchap. Thorheit! Da mithin beide Faſſungen des εἰκῇ philologiſch begründet ſind, desgleichen dem Nexus conform: ſo iſt zwiſchen beiden die Wahl zu treffen. Nur in Anſehung des φυσιούμενος werde noch bemerkt, daß φυσιοῦσθαι in I Cor. 4; 18 und 19 von gewiſſen aufgeblaſenen Antipaulinern gebraucht wird, wie es auch ibid. Cap. 8, V. 1 heißt: ἡ γνῶσις φυσιοῖ. Φυσιούμενος iſt gleichgültig mit ἐπαιρομενος.

ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Ὑπὸ (vgl. I Jac. 14) characteriſirt den νοῦς τῆς σαρκ. als das innerliche Princip, von welchem das φυσιοῦσθαι des Falſchap. bewirkt wird;

1) Geiſtvoll Thom. Aquin.: „Differentia est inter inflatum et pinguem, quia pingues veritatis sunt pleni, inflati vero vacui, sed vento ex tensi. Qui ergo vere sunt humiles, sunt pleni; sed qui apparent tantum inflati, vacui."

mithin iſt es verfehlt, wenn Luther, Lange, Starke, Hedinger, Michael., Flatt die Präpoſition mit „in" übertragen. *Τοῦ νοὸς* begreifen manche intellectuell. So Eraſm., Batabl., die es durch mente („Verſtand," ſagt das exeg. Hdb.) erklären, Schleusn., der im lex. s. h. v. hat: „hac vana sua et inani cognitione," vielleicht auch Bretſchneid., der im lex. ſagt: „studiis a cupiditatibus profectis." Indeß iſt die intellectuelle Beziehung nicht nothwendig, weil eine practiſche ſehr wohl Statt haben, d. h. weil *νοῦς* beſagen kann: Geſinnung, Denkungsart [1]). In dieſem Sinne kommt *νοῦς* bei P. oft vor: ſ. *κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* (II Tmth. 3, 8, vgl. I Tmth. 6, 5), *ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς* (IV Ephſ. 17), *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν* (XII Röm. 2). Daß diejenige Geſinnung, von welcher das *φυσιοῦσθαι* motivirt wird, in ſittlicher Hinſicht corrumpirt iſt, verſteht ſich von ſelber, doch erhellt dieſes außerdem aus dem *τῆς σαρκός*. Heinr. frägt: „Nonne — *σαρξ* ad externum cultum (vgl. Junk. ad h. l.) et *θρησκειαν* referri possit-, qua gloriabantur illi judaizantes magistri, quaque observata omni religione perfuncti sibi videbantur?" Allerdings ſtanden die jüdiſchen Gebräuche in Relation zum Fleiſche, die Opfer und Luſtrationen, die circumcisio und die Askeſe wurden von und an dem Körper vorgenommen, ſonach kann *σαρξ*, wenn ſchon nicht in der von Heinr. cit. Stelle II Cor. 5, 16, doch an andern, z. B. II Glt. 3; IV Röm. 1 einen Cult bezeichnen. Aber welches Wagniß iſt es, anzunehmen, (wie Heinr. thut,) daß „*ὑπο του νοος της σαρκ.* geſagt ſei für *ὑπο το νοειν* (*φρονειν*, *σκοπειν*) *τα σαρκικα* i. e. externos ritus?" Warum ferner die II Col. 11 obwaltende Signification der *σαρξ*, welche h. l. ſehr angemeſſen iſt, fahren laſſen? Beſſer verſtehen wir daher unter *νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτ.* (welche Redeweiſe paradox klingen mag,) die Geſinnung, welche (quam) das Fleiſch, die Vitioſität des Falſchap. [2]), erzeugt, oder: welche (quae) die Vitioſität deſſelben iſt, in welcher die Vitioſität beſteht, kurz: eine vitiöſe, depravirte Geſinnung. Selbe iſt die üppige Wurzel alles verkehrten Weſens, Treibens und Uebels.

1) Zwar behauptet Bähr, das Wort Geſinnung erſchöpfe nicht das *νοῦς*; doch ſehen wir nicht ein, warum h. l. nicht?

2) Griesb., Lachm. haben *αὐτοῦ* hinter *τῆς σαρκὸς*, paſſender iſt *αὐτοῦ*.

„Σαρκικῆς διανοίας, οὐ πνευματικῆς," ſagt Chryſoſt. mit Recht.

V. 19.

Mit κ. οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν beſchreibt P. einen neuen ſchlechten Zug an den Falſchap., um ſie als ſolche darzuſtellen, deren Urtheile über das Verhalten der chriſtlichen Col. gewichtlos ſeien (V. 18). Nicht übel Melanth.: „Ut — insidiae (die Nachſtellungen des ewigen Seelenheiles ſind die gefährlichſten und ſchlimmſten), caveri possint, necesse est normam aliquam esse. — Expressa est autem norma universaliter in his dictis: si quis aliud Evangelium docet, anathema sit. Item: nemo potest Fundamentum ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus. Hanc normam et hic monstrat, cum ait: „Non tenens caput" caet. Wie κρατεῖν mit (ὁ oder τὸ) κρᾶς (caput) zuſammenhängt: ſo iſt es eigentlich: behaupten, das Haupt von irgend etwas ſein, Kraft beſitzen in Hinſicht auf irgend einen Gegenſtand; Heſych. gibt κρατεῖ auch durch κυριεύει, ἄρχει, Suidas das κρατεῖν mit νικᾶν. Daraus entwickelt ſich die Bedeutung Jemanden feſthalten (ſ. II Ap. Gſch. 24), ſich an Jemanden halten (III ibid. 11). Da nun τὴν κεφαλὴν nach I Col. 18 (vgl. IV Ephſ. 15; I Ephſ. 22) nur von dem Sohne Gottes genommen werden darf, wiefern er das Oberhaupt iſt, zu welchem die Kirche im Dependenzverhältniſſe ſteht: ſo erſcheint der Falſchap. als ein Menſch, der dem Sohne nicht feſt (in liebevollem Glauben,) anhängt [1]), der folglich ſein Heil nicht bloß bei dem Kirchenhaupte

1) Junk. theilt die Meinung, daß durch οὐ κρατῶν τ. κεφαλ. „Leute bezeichnet werden, die dem Chriſtenthume gar nicht angehören." Aber mit Sicherheit geht dieſes keineswegs aus jener Partikel hervor. Hätte Paul. von einem dem Chriſtenthume gar nicht Angehören ſprechen gewollt: ſo würde er einer ſtärkeren Negation, als des bloßen οὐ ſich bedient haben. Der (von Bähr für trefflich erklärte) Ausſpruch Bengels: „Qui non unice Christum tenet, plane non tenet," iſt nicht abſolut wahr! — Die Worte οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν können einfach die Irrlehrer als Perſonen ſchildern, die ſelbſt im Chriſtenthume verſirend, ihm angehörend, nur die heilige Perſon ſeines Stifters darum nicht allein umfaßt hatten, weil ſie zugleich den Engeln ergeben waren! Wären die Falſchap. „ſtrenge Juden" geweſen: ſo würde P. vermuthlich eine andere Argumentationsweiſe gegen ſie gebraucht, etwa alteſtamen., auf den Meſſias deutende Vaticinien benutzt haben, um ſie ex concessis zu widerlegen.

ſucht. Der Falſchap. mochte dagegen den ἀγγέλοις feſt anhängen, und beſonders von ihnen, (den Gliedern des Hauptes!) ſein Heil verlangen. Zanchius: „**Causa erroris hujus de cultu angelorum fuit Christi ignoratio, quod non vere Christum agnoscant.**“ Doch iſt ebenſo denkbar, daß der Engelcult die Cauſſalität eines laxeren Verhältniſſes zu der κεφαλὴ geweſen iſt, obgleich das auf dieſe Art entſtandene laxere Verhältniß zum Sohne wiederum den Engelcult gefördert haben kann, weil alles Böſe ſich ſelbſt beſtraft.

Mit ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κ. τ. λ. ſtellt P. das Nichtfeſthalten an das Haupt als etwas Thörichtes und Perverſes dar. Chryſoſt. treffend: „ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τουτέστιν ἐκεῖθεν τὸ εἶναι καὶ τὸ καλῶς εἶναι. τί τοίνυν τὴν κεφαλὴν ἀφεὶς, ἔχῃ τῶν μελῶν; ἐὰν ἐκεῖθεν ἐκπέσῃς, ἀπόλωλας.“ Ἐξ iſt **h. l.**, wie I Cor. 1, 30; III Joh. Ev. 5; I Mtth. 18 **de auctore** gebraucht. Οὗ läßt ſich neutral begreifen, dergeſtalt, daß es von einem κρατεῖν τὴν κεφαλὴν, welches aus dem vorhergehenden κρατῶν τὴν κεφαλὴν herausgenommen und ſupplirt werden müßte, abhängt. Οὗ kann aber auch maſculiniſch gefaßt werden, und ſo auf τὴν κεφαλὴν bezogen, daß eine Conſtruction πρὸς τὸ σημαινόμενον ſtatuirt wird; denn durch τὴν κεφαλὴν wird der Χριστὸς bezeichnet [1]). Da Paul. in der Parallele (IV Ephſ. 15, 16) hat ſchreiben laſſen ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐξ οὗ, (worin augenſcheinlich οὗ männlichen Geſchlechtes und von Χριστὸς abhängig iſt), da er **constructiones** πρὸς τὸ σημαινόμ. liebt (ſ. III Phlpp. 20; IV Glt. 19; II Röm. 26): ſo entſcheiden wir uns für die zweite Faſſung, ohne die übertriebene Subtilität Schwarzens (mit Wolf und Starke) gut zu heißen: es habe P. οὗ weislich gewählt, Behufs der Indication, daß hier nicht ein eigentliches Haupt, ſondern ein myſtiſches näml. der **princeps, rector caet.** verſtanden werden müſſe. Weil aber die Phraſe πᾶν τὸ σῶμα, wie die Umgebungen derſelben andeuten, nur ſpirituell, d. i. vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ, von der ἐκκλησία (ſ. I Col. 18, 24) gefaßt werden kann, weil ferner die Worte ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα mit αὔξει τὴν αὔξησιν

1) Novatian, die philoxen. und armen. Verſion, **D a pr. m., E** ſuppeditiren hinter τ. κεφαλὴν ein τὸν Χριστὸν, wahrſcheinlich aus IV Eph. 15 gebildet.

τοῦ Θεοῦ nothwendig zuſammenhängen, während das *διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον* als einen appoſitiven Intermedialſatz des *πᾶν τὸ σῶμα* ſich darſtellt: ſo iſt es das (geiſtige) Oberhaupt der Kirche, aus welchem gleichſam heraus der geſammte geiſtige Leib (mit Ausnahme keines Einzelgliedes) in geiſtiger Rückſicht recht ſehr zunimmt (wie auch der phyſiſche Organiſmus des Menſchen nicht bloß vom Herzen, ſondern auch vom phyſiſchen Haupte aus manche heilſame Influenzen [1]) und Förderungen erhält.) Die Kirche wird inſofern von Chriſtus [2]) gefördert, als ſie von ihm regiert wird, von ihm Nahrung, Predigt ſeines Wortes, und den Geiſt, d. h. geiſtige Lebenskräfte einer höheren Weltordnung, empfängt; denn das ſind eben die rechten Heilsmittel. Calv. energiſch: „**Hoc simpliciter intelligit (sc. P.), non aliter stare ecclesiam, quam si omnia illi a Christo capite subministrentur: itaque in eo totam ejus incolumitatem contineri.**“ Beim Johann. XV Ev. 5 bedient ſich Chriſtus des lieblichen Gleichniſſes vom Weinſtocke und von den Reben, zur Bezeichnung des zwiſchen ihm und ſeinen Jüngern Statt findenden Verhältniſſes.

διὰ τῶν ἁφῶν κ. συνδέσμων ἐπιχορηγ. κ. συμβιβαζόμ. Damit zeigt Paul., was Seitens derjenigen Individuen, die zu Chriſti ſpirituellem Leibe gehören, geſchehen müſſe, damit dieſer Leib von Seiten Chriſti, als des Principes (*ἐξ οὗ*), das Wachsthum in höherer Beziehung erhalte. Näher wird ſich dieſes aus der Expoſition der Einzelheiten jenes Satzes ergeben. Indem *ἁφὴ* mit *ἅπτειν* (**alligare, nectere,**) im Nexus ſteht: ſo iſt's die Verknüpfung (*συναφὴ*), das Band, die Fuge. Daß dieſer Terminus von Profanautoren auch in unkörperlicher Beziehung geſetzt iſt, wird aus **cp.** 27 des plutarch. **Anton.** evident, wo es heißt: „*ἁφὴν εἶχε ἡ συνδιαίτησις*“ (das Zuſammenleben, der Umgang hatte auch eine Feſſel). Dem *ἁφὴ* iſt *σύνδεσμος* verwandt. Zuſammenhängend mit *συνδέω* (**una ligo**), beſagt es ſ. v. a. Band, *πλοκὴ*, z. B. in den Worten

1) Theodoret (ausgeſchrieben von Theophyl.,) bemerkt: „*ἐπὶ τοῦ σώματος ῥίζα τῶν νεύρων ἐστὶν ὁ ἐγκέφαλος, διὰ δὲ τῶν νεύρων ἔχει τὰς αἰσθήσεις τὸ σῶμα.*“ Doch über dergleichen haben nur Anatomen competente Urtheile.

2) Chriſti Antitheta ſind die *ἄγγελοι*.

σύνδεσμος οἰκίας ξύλινος (Symmach. Habakuck Cap. II, V. 11). Auch *σύνδεσμ.* kommt im geiſtigen Sinne vor; denn vom Simplicius [1]) wird die Freundſchaft „*σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν*“ genannt. Der Umſtand, daß *τὸ σῶμα* dem *τῶν ἀφῶν κ. συνδέσμων* voraufgeht, veranlaßt zu der Annahme, daß Paul. zunächſt an gewiſſe Juncturen des menſchlichen Organiſmus bei dieſen Ausdrücken gedacht hat [2]), mithin das von ihm für die Kirche Chriſti gebrauchte Bild des Leibes in *τῶν ἀφ. κ. συνδέσμ.* feſtgehalten. Ob ihm aber gerade „venae et arteriae,“ wie Grot. (ad h. l.) und Hammond (ad IV. Eph. 16) meinen, vor Augen geſchwebt haben, laſſen wir aus Mangel an Beſtimmungsgründen dahingeſtellt ſein, und überſetzen lieber (weil ſicherer!) allgemein: „Gelenke und Fugen [3]),“ ſo daß auch Nerven, Knorpel, Muskeln u. ſ. w. hierunter begriffen ſein können. Welche Idee drückt Paul. mit dieſen bildlichen Redeweiſen aus? Nach Melanth.: „consensum in eadem vera doctrina;“ nach Zanchius ſind die commissurae „fides (ſo auch Bengel!) et dilectio in Christum,“ die compagines „charitas inter membra“ (Bengel nennt „amor et pax“). Jedoch da das *σῶμα* aus der Totalität gläubiger Individuen beſteht: ſo dürfen beim *ἀφαὶ κ. σύνδεσμ.* lediglich die Gläubigen verſtanden werden, und wenn Theodoret äußert: „*ὅπερ δέ εἰσιν ἐν τῷ σώματι σύνδεσμοι, τοῦτο ἀπόστολοι, καὶ προφηταὶ, κ. διδάσκαλοι ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας συστήματι:*“ ſo geſtehen wir, daß Apoſtel, Propheten (des Neuen Teſt.) und Lehrer bei der in Rede ſtehenden Partikel keineswegs von uns excludirt werden. Aber eben ſo wenig excludiren wir die Laien. Die ſinguläre Relation, in welcher dieſe Perſonen namhaft gemacht ſind, wird aus *ἐπιχορηγούμενον κ. συμβιβαζ.* klar. Dr. Bretſchneidern im lex. s. v. *ἐπιχορηγέω* ſcheint dieſes Verbum h. l. zu ſein: „alterum alteri jungo, ut choragi facere solent, jungendo construo,“ als Grund allegirt er: „in loco

---

1) Siehe in Epictet. enchirid. cp. 37.

2) Bei den LXX findet ſich *οἱ συνδεσμοὶ τῆς ὀσφύος* in V Dan. V. 6. Vgl., was Wetſt. ad h. l. aus Galen citirt hat.

3) Keine Befugniß iſt vorhanden, mit dem exeget. Handb. zu behaupten, daß „*ἀφαὶ κ. σύνδεσμοι* für *ἀφαὶ συνδεδεμέναι* per hendiad. ſtehe, mit einander verbundene Gelenke.“

— **parallelo Eph. 4, 16 apostolus pro** ἐπιχορ. **scripsit** συναρμολογούμενον.“ Allein dort iſt συναρμολογούμεν. ziemlich gleichgültig mit dem dortigen συμβιβαζόμενον [1]), und durch Setzung beider Wörter wird der Begriff der **unitio** verſtärkt; dagegen iſt ἐπιχορηγεῖν **h. l.** urſprünglich: zu dem übrigen Aufwande, welchen man Behufs der Aufführung eines Chores bereits gemacht hat, noch etwas darreichen; denn der Terminus iſt Compoſition aus ἐπὶ und χορηγεῖν? [2]) Die Stelle **II** Ptr. 1, 5, wo wir ἐπιχορηγεῖν ἐν τ. πίστει τὴν ἀγάπην entdecken, iſt ein Zeugniß, daß ἐπιχορηγεῖν auch metaphor. vorkommt, bedeutend **insuper subministrare (exhibere)**, vgl. **III** Clt. 5. Das paſſiv. ἐπιχορηγεῖσθαι des Paul. iſt **insuper donari** oder **adjuvari** [3]). Faſſen wir jetzt I Ptr. 4, 10; I Cor. 12, 7 ff. ins Auge: ſo geſtaltet ſich der Sinn **h. l.**: Außerdem, daß der ſpirituale Leib von Chriſto ſein Wachsthum empfängt, wird er dadurch noch u n t e r ſ t ü t z t, daß die Gelenke und Bänder des Leibes die von Chriſto empfangenen Kräfte und Chariſmata (**IV** Ephſ. 18) zum wahren Nutzen des Leibes gebrauchen, d. h. daß das eine Glied der Gemeinde je nach dem Maaße ſeiner Kräfte (ἐν μέτρῳ **IV** Eph. 16) dem anderen Dienſte leiſtet, das eine Glied das andere je nach der Verſchiedenheit der Verhältniſſe und Umſtände über das Chriſtenthum belehrt, durch die chriſtliche Predigt erquickt und tröſtet, für die wahre Wohlfahrt des anderen Gliedes Gott anruft. Das iſt die würdige Application der von Chriſto verliehenen δόματα! [4]) Natürlich wird aber der ſpirituale Leib Chriſti dadurch, daß die Gelenke und Bänder ſolche chriſtliche Liebesdienſte gegenſeitig an den Tag legen (ſ. das ἐν ἀγάπῃ **IV** Eph. 16), immer mehr

1) Daſſelbe leſen wir **II** Col. 19.

2) „Χορηγὸς — ἦν ἑκάστης φυλῆς ὁ τὰ ἀναλώματα παρέχων, τα πρὸς τὸν χόρον.“ So Libanius in **Demosthen. Mid.**

3) Daß χορηγεῖσθαι nicht „gleichbedeutend“ iſt mit ἐπιχορηγεῖσθαι, (was Flatt glaubt), iſt aus dem ἐπὶ, welches einen Beſtandtheil des letzteren Verbi ausmacht, erſichtlich.

4) Calv. zu **IV** Ephſ. 16 recht gut: „**Quicquid vitale est aut salubre, quod per membra spargitur, id a capite manare, ut in membris nihil sit, praeter administrationem,**“ er fügt ſehr wahr hinzu: „**quod sine mutua caritate salvum esse nequeat corpus.**“

geeinigt, zuſammengefügt (συμβιβαζόμενον) [1]), ſowohl in ſich ſelbſt, als auch mit Chriſto, dem Haupte und dem Principe der Chariſmata. Auch dieſe Ideen ſind davon entlehnt, daß einem menſchlichen Organiſmus dadurch, daß ein Glied deſſelben dem andern zu Hülfe und zu Statten kommt und den erforderlichen Lebensſaft mittheilt, geholfen wird, und er (der Leib) alſo jenen ſymmetriſchen, herrlichen Zuſammenhang mit ſich und mit dem Kopfe behält, womit er von der göttlichen Hand ausgeſtattet iſt. Die Stellen I Cor. 12, 12; XII Röm. 5 lehren, daß der Ap. häufig von dem phyſiſchen σῶμα Gleichniſſe entlehnt.

αὔξει. Das Verbum wird noch II Eph. 21 (πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν κ. τ. λ.) in dem intranſit. Sinne **augetur** (**i. e. crescit.**) wahrgenommen, und das verwandte Subſtantiv αὔξησις noch IV Ephſ. 16 in der Bedeutung **augmentum, incrementum.** Phavorin. hat die ſchätzbare Bemerkung: „αὔξησις ἐπὶ ἀνθρώπων ἢ ζώων ἢ ἑτέρων τινῶν. αὔξη (was gleichfalls Subſtantiv) ἐπὶ μόνων τῶν φυτῶν. καὶ αὔξησις κίνησις περὶ τὸ τέλειον μέγεθος.“ Daß Paul. τὴν αὔξησιν h. l. mit αὔξειν in dem Sinne von αὔξησιν ποιεῖσθαι = ποιεῖν (IV Ephſ. 16) oder αὔξησιν λαμβάνειν [2]) verbindet, darf nicht überraſchen, weil ſelbſt von neuteſt. Autoren manchem Verbo ein Subſtantiv, welches dieſelbe radix mit dem Verbo hat, beigeordnet wird, ſ. VIII Hbr. 10 (ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι), I Tmth. 6, 16 (ὁμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν), V Joh. Evgl. 32 (ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ [3]). Von welcher αὔξησις hier die Rede iſt, geht aus dem Geſammtnexus, insbeſondere aus τοῦ Θεοῦ, hervor. Flatt hält für wahrſcheinlich, daß daſſelbe „bloß den Superlativ ausdrücke, wie zuweilen im Hebr., ein göttliches, glückliches, ſehr geſegnetes Wachsthum.“ Allein iſt es nicht arbitrair,

1) Die Bedeutung des συμβιβάζεσθαι iſt ad II Col. 2 entwickelt worden. Zum Erweiſe der Richtigkeit unſerer Faſſung dient noch, daß Thucyd. äußert: „ξυνεβίβασε τὸν Περδίκκαν τοῖς Ἀθηναίοις“ (ſ. lib. III, 29), und daß Heſych. συμβιβάζω erörtert mit εἰς φιλίαν ἄγω.

2) Dieſe Phraſe entdeckt man in XIII v. h. des Aelian, 3.

3) Analogien dieſes Sprachgebrauchs ſind auch bei röm. Scribenten im **servitutem servire, vitam vivere** ct.

4) Vor Flatt liefern Luther, Lange, Hedinger den Ausdruck „göttliche Größe.“

wenn man einen Hebraiſm. ſtatuirt, wo er nicht nöthig iſt? Hier aber iſt es fürwahr nicht nöthig! Zwar theilen wir nicht die Interpretation des Chryſoſt. und Decum., welcher zufolge *τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ* ſteht für *τὴν αὔξ. κατὰ Θεὸν*, als ſei von einem Gotte entſprechenden, Gottes würdigen Zunehmen die Rede; denn auch dieſe Deutung iſt gewagt. Wohl conſerviren wir aber des Genitives Originalbedeutung: ein Wachsthum, welches von Gott iſt [1]), entweder ſeinem Willen oder ſeiner That nach, d. h. entweder: welches von Gott für das *σῶμα* feſtgeſetzt und verlangt, oder das von Gott gleichſam aus Chriſtus heraus und durch die Gelenke und Fugen des *σῶμα* (als Canäle) gewirkt wird [2]); denn Gott ſteht ja mit Chriſto, ſeinem Offenbarer, in der innigſten Verbindung. Dieſes Wachsthum iſt, wie das *σῶμα* ſpirituell iſt, ſo ein pneumatiſches, und bezieht ſich nicht bloß auf die Gotteserkenntniß, welche Junk. (zu beſchränkt) vor Augen hat, ſondern auch auf die Gottesfurcht, Pietät, Piſtis, auf die Tugenden, den heiligen Wandel u. ſ. w. Wenn ſomit die chriſtliche Korporation von Gott und aus ihrem Haupte und durch ihre Glieder dieſe (relative) Vollkommenheit erhält: ſo wird klar, daß die Kirche weder der *θρησκεία τῶν ἀγγέλ.*, noch der Obſervanz jüdiſcher Ritualien zum Empfange derſelben benöthigt iſt.

V. 20.

Mit der Entwickelung und Critik der judaiſirenden und religionsphiloſophiſchen Placita der Falſchap. (V. 16—19) verbindet Paul. hier eine Rüge der Col., betreffend ihr paſſives Verhalten gegen das Anſinnen der Irrlehrer, zu dieſen und anderen Placitis ſich zu bekennen. Urgiren wir die Urbedeutung des *εἰ* wenn: ſo hat der Ap. das *ἀποθανεῖν* der Col. in Bezug auf die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* für ungewiß gehalten. Jedoch da er in I Col.

1) Vgl. *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* II Cor. 5, 21; *ἁπλότης κ. εἰλικρινεία Θεοῦ* ibid. 1, 12.

2) Wenn Bähr gegen die wahlſche Exegeſe: „ein durch Gott gewirktes Wachsthum" einwendet: „Dieß ſei deshalb nicht richtig, weil ja Chriſtus als der das Wachsthum wirkende durch *ἐξ οὗ* dargeſtellt werde:" ſo iſt dieſer Einwand nicht ſtichhaltig; denn das Urprincip des Wachsthumes iſt Gott. Er, ſeiend in Chriſto, wirkt es aus Chriſto, als ſecundärem Principe!

4 von ſeinen Leſern die *πίστις ἐν Χριστ. Ἰησ.*, die *ἀγάπη εἰς πάντ. τοὺς ἁγίους*, mithin das lebendige Chriſtenthum rühmt: ſo müſſen die Col. wirklich einmal von den *στοιχείοις τοῦ κόσμ.* frei geweſen ſein. Demnach iſt die Behauptung beſſer: es habe *εἰ*, wie bei Argumentationen häufig, den Sinn von **quum** (vgl. **XIII** Joh. Evgl. 14; **VIII** Röm. 31; **XI**, 6, 12). So gebrauchen wir unſer „wenn,“ obſchon die Sache als ſolche keinem Zweifel unterliegt. Die Folgerung, welche Paul. von **II** Col. 20 — **III**, 4 macht, gründet ſich nach Michael. auf das, was der Ap. V. 12 geſetzet hat, und Theodoret ſtimmt wohl hiemit überein, wiefern er äußert: „*ἐν τῷ βαπτίσματι συνετάφητε τῷ Χριστῷ, νεκροὶ τῷ νόμῳ γεγένησθε.*“ Inzwiſchen liegt es näher, in V. 20 eine Concluſion aus V. 14 wahrzunehmen. Gott hatte das Sittengeſetz, ſofern es condemnatoriſch iſt, und das Ritualgeſetz der Juden durch Chriſtus abrogirt, mithin (dem Geiſte des in V. 14 Geſagten zufolge) die Ritualgeſetze überhaupt abrogirt: daher waren die Col. als Bekenner Jeſu aus allem bindenden Verhältniſſe zu dem Ritualgeſetze der Iſraeliten, und zu den Ritualvorſchriften der Heiden herausgetreten. Das *οὖν* dürfte von einem ſolchen Leſer herſtammen, welcher andeuten wollte, daß V. 20 ein Corollarium aus dem Vorhergeſagten ſei; denn *οὖν* wird in der Ital., Vulgt. der copt., äthiop. Verſ., beim Tertull., Cypr., Hieron., Joh. von Damaſk., Theophyl. in **A**, **B**, **C**, **D**, **E**, **F**, **G**, 17, 31, 46, 47, 73, 80 ꝛc. vermißt, es iſt aus dem Texte zu eliminiren.

ἀπεθάνετε. ἀποθνήσκειν τινι iſt bei Paulus mehrmals: einer Sache abſterben, für ſie moraliſch tod werden: Eine ſtarke Redeform für: mit der Sache gar keine Gemeinſchaft mehr haben, **abdicare se alicui rei**, z. B. *νόμῳ* **II** Glt. 19; *τῇ ἁμαρτίᾳ* **VI** Röm. 2. Man gedenke des plautiniſchen „**mortuus tibi sum!**“ Freilich ſteht **h. l.** ſtatt des Datives ein *ἀπό τινος*; indeß der weſentliche Sinn bleibt derſelbe. Des von Flatt hier proponirten Supplementes: *ἐλεύθεροί ἐστε* bedarf es nicht, weil der Begriff des Supplementes in dem *ἀπὸ* des *ἀπεθάνετε* involvirt iſt.

σὺν τῷ Χριστῷ hat die koppeſche Edit., ſo daß von dem Meſſias (Jeſus) die Rede ſein würde. Allein *τῷ* wird bei Chryſoſt., Theodoret, Oecum., in **A**, **C**, **D**, **E**, **F**, **G**, 37, 73, 74,

80 vergeblich geſucht. Es mag ſolchem Librarius ſeine Geneſis verdanken, der jener Stellen des P., wo der Artik. mit *Χριστὸς* componirt iſt, ſ. VIII Röm. 11; I Cor. 1, 13, eingedenk war. Um ſo mehr iſt es aber für unächt zu halten, als P. im Coloſſerbr. öfters: II, 5; 8, 17 *Χριστὸς* ſonder Beifug des Artikels gebraucht hat. In ſolcher Geſtalt nimmt das Wort faſt den Character eines **nomen propr.** an. *Σὺν Χριστῷ* iſt entweder: Wie Chriſtus phyſiſch geſtorben iſt, ſo ihr moraliſch 2c., oder: in der Verbindung mit ihm, indem ihr an ihn glaubet, ſeines Leibes Glieder waret (V. 19), oder es begreift beide Beziehungen in ſich. Kurz: ächte Chriſten geht das A B C der Religion nichts mehr an. Lange, Hedinger, Starke deuten *σὺν Χριστ.* beſtimmter: es ſeien die Gläubigen dadurch den *στοιχείοις τοῦ κόσμ.* abgeſtorben, daß ihnen der Tod Chriſti mit allem ſeinen Verdienſt als ihr Eigenthum zugerechnet worden ſei, als wären ſie ſelbſt geſtorben; und Geſtorbene binde das Geſetz nicht. Man provocirt auf II Cor. 5, 14. Freilich iſt dieſe Specialidee **h. l.** nicht **diserte** ausgedrückt; doch kann ſie, als P. das *ἀπεθάν. σὺν Χριστ. κ. τ. λ.* dictirte, bei P. im Hintergrunde geſtanden haben.

ἀπὸ τ. στοιχείων τοῦ κόσμ. Pèarce behauptet, es ſchicke ſich dieſer Ausdruck auf keine andere Perſon, als die jüdiſchen Gläubigen Coloſſens, an dieſe wende ſich daher der Ap. hier. Pearce, deſſen Faſſung von Michael. „richtig“ genannt wird, würde Recht haben, wenn *τὰ στοιχ. τοῦ κόσμ.* nur „**caeremonias Iudaicas**“ (wie Heinr. äußert,) ausſagte, „**quibus quasi signis sensibus hominum adumbravit Dei cultum rudior aetas**[1]), oder, wie Bähr meint, (lediglich) das Ritualgeſetz der Juden (ſ. Bähr zum V. 8 und 20). Inzwiſchen wir ſahen bei II Col. 8, daß *στοιχ. τοῦ κόσμ.* die Rudimente derjenigen Religionen, welche die nichtchriſtliche Menſchenwelt im Allgemeinen beſitzt, bezeichnet, folglich nicht bloß das jüdiſche Cärimonialgeſetz, ſondern auch wohl gewiſſe religiös-asketiſche Präſcriptionen der Heiden, welche von Coloſſens Falſchap., indem ſie zum Chriſtenthum übertraten, mit dieſem und dem jüdiſchen Ritualgeſetze confundirt ſein mögen, um auch die heidenchriſtlichen

---

1) Vgl. Nöſſelts **opuscl. fascicul. 2, p. 217 s.**

Col. für ſich zu gewinnen. So verſteht es ſich, daß mit ἀπεθάν. κ. τ. λ. auf coloſſ. Juden- und Heidenchriſten, ſofern ſie jenen Rudimenten abgeſtorben waren, hingewieſen wird. Nicht durch die Obſervanz dieſer Rudimente, ſondern vermittelſt treuen Sichanſchließens an Jeſus als den Chriſt, d. h. mittelſt der lebenskräftigen Piſtis, ſollte auch ihnen das wahre Heil zu Theil werden.

τί ὡς ζῶντες κ. τ. λ. eine in Form einer Frage vorgetragene Conſequenz [1]) aus der erſten Hälfte des V. 20. Aus dieſer ward evident, daß die Col. keine gegründete Urſache hatten, Geſetze, welche die Beobachtung äußerer Religionsgebräuche angehen, durch die Irrgeiſter ſich aufbürden zu laſſen, dieſer Beobachtung ſclaviſch ſich zu unterziehen. *Τί.* Wie der Hebräer (vgl. II Moſ. 14, 15) מה ſetzt: ſo P. τί im Sinne von **cur** [2]), ſ. I Cor. 15, 30; IX Röm. 20; III, 7. Die Antwort, welche die Col. auf des Ap. Frage: τί — δογματίζεσθε· κ. τ. λ. zu geben hatten, mußte, dafern ſie aufrichtig ſein wollten, die Schwäche und Unbeſtändigkeit derſelben in gewiſſen chriſtlichen Dingen, als die unlöbliche Urſache ihres δογματίζεσθαι, enthalten. Wenigſtens ſchärft P. die herrliche **constantia** im Chriſtlichen mehrmals ein, ſ. I Col. 23; II, 6, 7.

ὡς **tanquam**, als wenn, ſ. I Cor. 4, 18; II Thſſl. 2, 2. — Ζῶντες ἐν κόσμῳ. Ein bloß körperliches Leben in der phyſiſchen Welt (auf Erden), — auch der Herr hat eine irdiſche Exiſtenz gehabt, — darf hier ſchon darum nicht verſtanden werden, weil ζῆν ἐν κόσμῳ das ſpirituelle ἀποθανεῖν ἀπὸ τ. στοιχ. τοῦ κόσμ. zum Antitheton hat. Man erwäge außerdem, daß das ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ augenſcheinlich einen

---

1) Wo das Fragezeichen in dieſem Contexte geſetzt werden müſſe, darüber nachher das Erforderliche.

2) Διατί, von **D a pr. m.**, **E**, auch der ſlav. Verſ. geliefert, iſt begreifliches Gloſſem des τί. Das Einſchiebſel πάλιν des **D a pr. m.**, **E**, **F**, **G** iſt ein willkührliches Product fremder Hand, hat indeß die ſonſt richtige Beziehung, daß die Col. unter dem Joche menſchlicher Mandate (δόγματα) auf religiöſem Gebiete (d. h. im Moſaiſmus und Ethniciſmus,) damals, als P. ihnen die Epiſtel zuſendete, ſchon einmal geſchmachtet hatten. Das ἔτι, welches die armen. Verſ., Vulgt., Auguſt., der Ambrſt., Hieron., Pelag. hinter τί unbefugter Weiſe leſen, characteriſirt das jetzige δογματίζεσθαι der Col. als Fortſetzung des früheren Zuſtandes derſelben.

apoſtoliſchen Vorwurf in ſich ſchließt, während die ſogenannte „ſchöne Gewohnheit des Daſeyns und Wirkens" in der Welt an und für ſich vorwurfsfrei iſt. *Ζῆν ἐν κόσμῳ* iſt vielmehr ein ſolches Leben in der Gemeinſchaft mit der (profanen) Menſchenwelt [1]) mit Juden und Heiden, wobei man dieſen gleichgeſinnt iſt, auf Aeußerlichkeiten, z. B. Cärimonialien, Askeſen ꝛc. einen eminenten Werth legt, und von der Beobachtung dieſer Dinge das Heil der Seele abhängig macht, wie Juden und Heiden thun ꝛc. Solches *ζῆν ἐν κόσμῳ* verträgt ſich nicht mit dem *εἶναι σὺν Χριστῷ*. Die wahren Chriſten *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσί*, ſ. XVII Ev. Joh. 16, 14; XV, 19. Einſeitigkeit iſts, wenn Cornel. a Lap. hier einziglich an „**philosophos eorumque asseclas, qui secundum elementa jam dicta (i. e. principia et dogmata philosophor. carnalium et mundanor. de caelis, angelis eorumque cultu et ritibus carnalibus caet.) vivunt,**" denkt; aber ebenſo einſeitig, daß Thom. Aquin., Lange, Starke, Roſenm., Heinr., Junker hier lediglich ein Leben in der alten Oeconomie, in dem unvollkommnen äußeren Judaiſmus verſtehen! — *δογματίζεσθε*. Tertull.: „**Quomodo quasi viventes in mundo sententiam fertis?**" Ambroſt.: „**decernitis?**" Melanth.: „**decreta facitis?**" Bretſchneid. im **lex. s. h. v.** „**praecipitis ita.**" Inzwiſchen nur *δογματίζειν* wird ſonſt **sensu praecipiendi** gefunden, z. B. **im lib. II Maccbr. cp. 15, v. 36** (wo es mit *μετὰ κοινοῦ ψηφίσματος* verbunden,), desgl. **cp. 10, v. 8** (wo es mit *μετὰ κοινοῦ προςτάγματος κ. ψηφίσματος* geeinet iſt), vgl. **III** Eſther 9 und Wetſt. **annott. ad II Col. 20.** Nur vom *δογματίζειν* heißt es bei Diogen. von Laerte: „*ἐστὶ δόγμα τιθέναι, ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι*" (ſ. **lib. III, 51**). Wollte man aber annehmen, daß der Ap. **h. l.** *δογματίζετε* geſetzet habe, was Bretſchneid. lieſet: ſo wäre das ſelbſt in dem Falle, daß Tertull. und der Ambroſiaſt. *δογματίζετε* geleſen [2]) haben, eine kühne Annahme, weil die Autorität der vorzüglichſten **codic.** und **vers.** des Alterthumes gegen *δογματίζετε*,

1) Bähr: „Man kann dem *ἐν* ſeine eigentliche Bedeutung laſſen, oder es auch für *διὰ κόσμου* nehmen." Unſeres Erachtens muß man dem *ἐν* ſeine eigentl. Bedeutung laſſen.

2) Dieſes ſcheint dem Eraſm. der Fall zu ſein.

und für δογματίζεσθε ſtreitet. Analog dem ἀδικεῖσθαι, wieſern ſelbes in I Cor. 6, 7 beſagt: ſich Unrecht anthun laſſen, iſt δογματίζεσθαι ſich gewiſſe Verordnungen auflegen laſſen [1]). Das von Flatt nach Storrs Vorgange proponirte „**doceri vos sinitis**“ iſt nicht vollkommen genügend; denn im δογματίζεσθαι liegt zugleich, daß man ſich gewiſſen Verordnungen ſubordinirt, ſie zur Norm ſeines Benehmens macht. Oecumenius's Obſervation: „ἠρέμα (**tacite**) αἰνίττεται (sc. Παῦλ.), ὅτι χλευάζονται (**illuduntur**) παρ᾽ ἑτέρων“ (d. i. den Falſchap.), mag nicht ganz ohne Wahrheit ſein. Aus II Col. 21 emergirt, daß dieſe δόγματα (= ἐντολαὶ) Abſtinenzen (der Juden und Heiden) von gewiſſen äußeren Dingen betrafen. Sie gehörten (ſ. das erſte Hemiſtich des V. 20) zu den στοιχ. τοῦ κόσμ. und inſofern findet ſich in der ſonſt unrichtigen Exegeſe Bezas: „**ritibus onerari,**“ ein richtig Moment. Da die Col. (zu ihrer wahren Wohlfahrt) für die στοιχεῖα geſtorben waren: ſo kann es bloß als widerſinnig und thöricht erſcheinen, daß ſie ſich die werthloſen στοιχεῖα wieder aufbürden [2]) ließen, als verſirten ſie noch im Juden- und Heidenthume, in welchen Religionen dergleichen Dinge Werth haben. Das hieß ja die geiſtige Chriſtenfreiheit mit der Geiſtesknechtſchaft vertauſchen (V Glt. 1).

V. 21.

Mehrere haben eine Ellipſe des P. wahrnehmen gewollt, Luther, Hedinger, Starke ſuppliren daher: „Die da ſagen,“ Cornel. a Lap.: „**dicentes.**“ Sehr überflüſſig! denn im V. 21 folgt die Expoſition der Objecte des δογματίζεσθε, d. i. dieſe-

---

1) Darüber, daß das Medium eine Handlung bezeichnet, die „auf Befehl oder mit Zulaſſung des Subjects geſchieht, alſo immer mit Rückſicht auf daſſelbe,“ vgl. Winer S. 109, des I Bdch. der Grammt. — Bei der Leſart δειγματίζεσθε, welche von den Hdſchr. 35, 43 ſtatt δογματίζεσθε (aus leicht erklärbarer Verwechſelung) dargeboten wird, würde die modificirte mediſche Bedeutung „ſich zeigen, ſich darſtellen“ (näml. durch Nachſprechung gewiſſer Mandate V. 21) als ζῶντες ἐν κόσμῳ, Statt haben. Auch κρύπτεσθαι VIII Joh. Evgl. 59 iſt ſich verbergen.

2) Storr denkt beim δογματίζεσθε ſonderbar an die Laodicener (ſ. **not.** 106 ſeiner **dissert.**). Es mag ſein, daß auch dieſe von Falſchap. ſich haben δόγματα auflegen laſſen (ſ. IV Col. 13); allein h. l. iſt nach der 2ten Perſon **plur.** im δογματίζεσθε bloß von den coloſſ. Chriſten die Rede. Luthers Verſion: „was laßt ihr euch denn fangen?“ iſt originell.

nigen materiellen δόγματα, womit die Col. von den Irrgeiſtern ſich beſchweren ließen, werden aufgeführt; und deshalb kann hinter δογματίζεσθε nicht ein Fragezeichen, wie Junker zu V. 20 meint, ſondern allein ein Colon geſetzt werden. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß dieſe δόγματα darum, weil ſie in V. 21 ſtehen, noch nicht als dem P. eigne und ächt chriſtliche angeſehen werden dürfen, wenn ſchon P. in II Col. 14 den Terminus δόγματα „von den Lehren Chriſti“ gebraucht, und eo ipso in einem gewiſſen Sinne chriſtianiſirt haben ſollte.

μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ κ. τ. λ. Heinr. nimmt ἅπτεσθαι „de cibis comedendis,“ bemerkend: „Tria haec verba (γεύσῃ und θίγῃς mit eingezählt,) synon. sunt, ad severitatem interdictionis (näml. Speiſen zu genießen,) cumulata.“[1]) Doch wird Heinr. ſich ſelbſt etwas ungetreu, ſofern er hinzufügt: „θιγεῖν majus quid est, ad ea spectans, quae ne tangere quidem licebat, quin pollueretur tangens.“ Andere ſehen einen durch alle drei Verba fortgehenden Climax. So der tiefſinnige Calvin: „exprimit Paul., quo progredi soleat eorum morositas, qui legibus suis conscientias illaqueant. Ab initio sunt jam plus aequo rigidi, ideo initium facit a prohibitione non tantum vescendi, sed leviter edendi. Posteaquam adepti sunt, quod voluerant, transcendunt illud imperium, ut nefas deinde pronuntient, gustare quod edi nolunt. Tandem in ipso tactu piaculum constituunt. Nullus denique est finis, ubi semel tyrannidem sibi in animis sumpserunt homines, quin novae quotidie leges veteribus addantur, ac subinde exoriantur nova decreta.“ Wir geſtehen zu, daß die in Rede ſtehenden drei Verba in Bezug auf Speiſen von Profanautoren genommen werden, z. B. von Xenophon in der in Raphels annot. philol. in Nov. Testam. ex Xenoph. ad v. 21 cit. Stelle: „γενόμενος —, ἔφη (näml. Aſtyages), καὶ σὺ (= Cyrus) γνώσῃ, ὅτι ἡδέα ταῦτά ἐστιν. Ἀλλὰ καί σε, φάναι (sc. ἔφασαν) τὸν

1) Bähr trifft mit Heinr. darin zuſammen, daß er ſagt: „Am beſten thut man, die 3 Worte auf einen und denſelben Gegenſtand, nämlich auf verbotene Speiſen zu beziehen,“ und allegirt eine Maſſe von Interpreten, die ebenſo verfahren. Bei Junker lieſet man faſt wörtlich daſſelbe, was Heinr. ſagt, ohne daß dieſer genannt wäre!

Κῦρον. ὦ πάππε, μυσαττόμενον (aversantem) ταῦτα τὰ βρώματα ὁρῶ. — κ. τὸν Ἀστυάγην ἐπερέσθαι· κ. τίνι δὴ σὺ τεκμαιρόμενος, ὦ παῖ, λέγεις[1]; Ὅτι σε, φάναι, ὁρῶ, ὅταν μὲν τοῦ ἄρτου ἅψῃ, εἰς οὐδὲν τὴν χεῖρα ἀποψώμενον (te tibi manum abstergentem). ὅταν δὲ τούτων τινὸς θίγῃς, εὐθὺς ἀποκαθαίρεις τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρομάκτρα, ὡς πάνυ ἀχθόμενος, ὅτι καταπλέα σοι ἀπ᾽ αὐτῶν ἐγένετο.“ Auch kann für dieſe Faſſung ſprechen, daß von der βρῶσις neben der πόσις in II Col. 16 gehandelt iſt. Deſſenungeachtet iſt dieſe Expoſition nicht abſolut gewiß; denn jedes von den drei Verbis kann ſich ſehr gut auf je einen beſonderen Gegenſtand beziehen. Ἅπτεσθαι wird von der Berührung eines weiblichen Individui (dem rem habere cum aliqua,) bei Alten geleſen. Bei Platon ſteht geſchrieben: „οὔτε τινὸς πώποτε γυναικὸς ἥψατο“ (VIII de repbl. pg. 915 A); bei Plutarch: „Παρμενίωνος προτρεψαμένου, καλῆς κ. γενναίας ἅψασθαι γυναικὸς;“ bei den LXX, VI Sprüchw. 29: „πᾶς ὁ ἁπτόμενος αὐτῆς“ (sc. γυναικὸς, denn γυναῖκα iſt vorausgegangen,); bei P. (was von ſingulärer Wichtigkeit iſt!) in I Cor. 7, 1: „γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι.“ Dieſer Sprachgebrauch hat im Römiſchen ſeine Analogien; denn bei Horat. ſteht: „matronam nullam ego tango“ (lib. I sat., sat. 2, v. 52), bei Terent.: „Virginem vitiasti, quam te non jus fuerat tangere“ (ſ. IV act. Adelphor. scen. 5, v. 52). Man ziehe in Erwägung, daß das πάντα des V. 22 zu univerſell iſt, als daß die fraglichen 3 Verba einziglich auf βρώματα gedeutet werden dürften, ingleichen, daß viele Perſonen des Alterthumes, die ſich in Speculationen über die Θεῖα bewegten, die phyſiſche und eheliche Berührung weiblicher Weſen mieden, um hiedurch nicht ſittlich beſchmutzt, und zur tieferen Speculation unfähiger gemacht zu werden, wie ja Philos Therapeuten die γυναῖκας verließen[2])!

---

1) „Ecqua conjectura tandem ductus, puer, istud dicis?“ ſo werden jene Worte in der zeuneſchen Edit. der Cyropäd. (in deren lib. 1, cp. 3 ſie vorkommen,) interpretirt.

2) Vgl. S. 72 Anm. meiner deutſchen Schrift üb. Urſpr. und Charact. der Hypſiſtar. Daß unter den ſpäteren Gnoſtikern Ehefeinde ſich gefunden, iſt notoriſch. Irenäus wird mit folgendem loc. in des Euſeb. K. Geſch. IV, 29 aufgeführt: „ἀπὸ Σατορνίνου κ. Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς

Deſto williger wird man die Initialworte des II Col. 21 exponiren: Berühre (das Weib im Eheverbande) nicht![1] — *μηδὲ γεύσῃ*. *Γεύομαι*, als Medium von *γεύω* ich laſſe koſten[2], bedeutet: ich laſſe mich koſten, alſo ich koſte mit der Zunge. Wenn Caſtalio (wie Druſius,) *μηδὲ γεύσῃ* interpretirt: **vesci noli**, als gehe *γεύσῃ* lediglich Speiſen an: ſo iſt zu bemerken, daß *γεύεσθαι* nicht bloß in Bezug auf ſie geſagt wird (ſ. XX Ap. Gſch. 11, vgl. I Sam. 14, 43), ſondern auch in Hinſicht auf Getränke, ſ. *τὸ ὕδωρ* II Joh. 9. Es iſt um ſo gewagter, hier einziglich an ſolche Speiſen (z. B. Schweinfleiſch), die im jüdiſchen *νόμος* verboten ſind[3]), zu denken — daß Getränke von ſelbigem interdicirt ſind, iſt obenein ungewiß, — als in V. 22 von *ἐντάλμασι κ. διδασκαλίαις τῶν ἀνθρώπων* die Rede iſt. Wie? wenn das fragliche Mandat der Falſchap. nicht nur moſaiſirte, ſondern auch darauf in Beziehung ſtand, daß man das Fleiſch lebender Thiere überhaupt und den Wein[4]) auch nicht koſten dürfe? ſei's, daß man dieſes Fleiſch im Allgemeinen und den Wein für Producte böſer Geiſtweſen hielt[5]),

---

ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Θεοῦ, κ. ἠρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄῤῥεν κ. θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος.“

1) Daß P. dieſes falſchapoſtol. Mandat nach V. 2, tadelt, ſteht nicht in Widerſpruch mit ſeiner Aeußerung in I Cor. 7, 1: *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*; denn derſelbige Mann kann *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* (I Cor. 7, 26) es für temporär nützlich erachten, den Eheſtand zu fliehen, und andrerſeits ein für alle Zeiten und Umſtände gelten ſollendes, mit hochmüthigem Herrſchenwollen über die Gewiſſen Anderer zuſammenhängendes Verbot der ehelichen Geſchlechtsverbindung rügen, zumal wenn dieſes Verbot an dem Wahne hing, daß ſolche Abſtinenz ein beſonderer Cult des Allerhöchſten, eine eminente Heiligkeit ſei. Auch in I Timth. 4, 3 gedenkt P. gewiſſer *κωλυόντων γαμεῖν* keineswegs mit Lob.

2) Z. B. in der LXX „*γεῦσόν με ἀπὸ τοῦ ἑψήματος πύῤῥου τούτου*“ ſ. XXV Geneſ. 30.

3) So ſpricht Balduin von Decreten „**quibus olim populus judaicus obstrictus erat.**“

4) Auch die (mit den Eſſäern ohne hinlängliche Befugniß identificirten) Therapeuten aßen nur „wohlfeiles Brod und als Zukoſt Salz, welches die Weichlichſten mit Yſopen würzten. Als Getränk diente ihnen fließendes Waſſer.“ Vgl. Bellermanns „Geſchichtl. Nachrichten aus dem Alterthume üb. Eſſäer und Therap.,“ Berl. 1821, S. 97.

5) Merkwürdig iſt des P. Antitheſis I Tmth. 4, 3: *ἃ* (es iſt die Rede von *βρώμασι*, deren Abſtinenz Falſchlehrer gebieten ſollten,) *ὁ Θεὸς ἔκτι-*

oder für an ſich unreine Dinge erachtete, durch deren Genuß man ſich verſündige, ſein Gewiſſen verletze, ſich zum Cult heiliger Engel inept mache. Wenigſtens ſtoßen wir bei Clem. Alex. (libr. II στρωμ.) auf folgende, die Magier betreffende Stelle: „ἀμέλει διὰ φροντίδος ἐστὶ κ. τοῖς μάγοις, οἴνου τε ὁμοῦ κ. ἐμψύχων κ. ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι, λατρεύουσιν ἀγγέλοις κ. δαίμοσιν." — μηδὲ θίγῃς. Θίγειν iſt XII Hbr. 20; XI, 28 mit dem Genit. in Verbindung geſetzt, und bedeutet, gleich der längeren Form θιγγάνειν: tangere. In III Moſ. Cap. 11, V. 8 (vgl. V. 7), V. 11 (vgl. V. 10) wird das Anrühren des Aaſes vom Schweine und des Aaſes von alle dem, was nicht Floßfedern und Schuppen hat im Meere und in den Bächen, als etwas Unreines verboten[1]). Indeſſen heißt es bei Joſeph. lib. II de bell. jud. cp. 8, γ von den Eſſenern: „κηλίδα δε ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα." Wahrſcheinlich haben auch andere myſtiſch-theoſophiſche Partheien des Alterthumes das Oel für eine labes gehalten. Daher kann das Verbot: „Auch rühre nicht an!" ſich nicht bloß auf ſolche Dinge, die im A. Teſt. interdicirt ſind, ſondern auch auf Dinge, die dort nicht verboten ſind, vielleicht insbeſondere auf das Oel, als etwas willkührlich für unrein ausgegebenes, Bezug haben! Mathematiſch ſcharf laſſen ſich h. l. die Objecte der Abſtinenzen nicht beſtimmen, weil P. ſelbe nicht näher bezeichnet, indem er vom heiligen Eifer der Polemik geleitet iſt. Im Uebrigen R. Elias treffend: „Non decet hominem, ut sibi interdicat ullius rei usum, ultra eas, quas vetuit legislator. Exceptis namque his nullum illi erit emolumentum," ſ. Trigland pg. 162 der Diatribe de secta Karaeor. Ja dergleichen Verbote gewiſſer Gegenſtände ſind als Verknechtungen und Vernichtigungen der wahren evangeliſchen Freiheit ſchädlich. Von dieſer Perſpective aus wird der Eifer, mit welchem P. hier auftritt, begreiflich! — Zwar meint Bähr, daß der folgende V. ſeine Erklärung (die drei Verba des V. 21 „auf verbotene Speiſen" allein zu beziehen,) rechtfertige; aber es wird

σεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς κ. τ. λ. Möglicher Weiſe meinten Coloſſens Falſchap. auch vom γάμος: „οὐκ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἔργον." So glaubten Spätere nach VI constitt. apostl. 8.

1) Ueber noch Anderes ſ. III Moſ. 15, 5.

aus unſerer Interpretat. des V. 22 evident werden, daß ſelbiger mit demjenigen Sinne, den wir aus V. 21 eruirt haben, ſehr gut harmonirt.

V. 22.

Da V. 21 δόγματα der Falſchap., welche den Col. aufgedrungen waren, aufgeführt ſind: ſo wird man erwarten, daß in V. 22 der (ſcheinbare) Grund dieſer Mandate referirt werde. Dieſe Erwartung wird nicht getäuſcht. Der Umſtand, daß dem ἅ das πάντα adjungirt iſt, zwingt, ἅ zu faſſen von allen denjenigen Dingen, welche berühret, gekoſtet, angefaßt werden [1]) (ſ. V. 21). Das auf πάντα folgende εἰς betrifft die ἔκβασις, wie VI Röm. 16; V, 16, die ἔκβασις iſt die φθορά. Dieſes Wort wird in der LXX (ſ. Micha II, 10), auch bei P. VI Glt. 8 von dem innerlichen Verderben, Seelenunheile genommen, dergeſtalt, daß es mit θάνατος (VI Röm. 16) gleichgültig iſt, es wird von Heſych. mit ὄλεθρος paſſend erläutert, und hat zum Antitheton die ἀφθαρσία, die in II Tmth. 1, 10 mit der poſitiven ζωή (vita beata), in II Röm., 7 mit der δόξα καὶ τιμή zuſammengeſtellt iſt. Endlich: Wie ἀποθνήσκειν eigentlich iſt: verſterben, ſo ἀπόχρησις der Verbrauch, der usus assiduus [2]), überhaupt der usus, womit ἀπόχρησις ſelbſt gloſſirt wird. Zum Beweiſe diene, daß bei Dionys v. Halicarnaß geleſen wird: „σώζεσθαι — ὑμᾶς περὶ πολλοῦ ἂν ἐποιησάμην, εἴ μοι δῆλοι γένησθε οἰκήσεως δεόμενοι ἥκειν, ἐν ἀποχρήσει τε γῆς μοίρας" (atque ut parte quadam hujus terrae utamini) ſ. lib. I, p. 47. Und wenn bei Photius folgender aus Chryſoſt. entlehnter loc. wahrgenommen wird: „πατρικὴ ἡ οὐσία, ἀλλ' ὁ μὲν καλῶς αὐτῇ, ὁ δὲ κακῶς ἀπεχρήσατο" (ſ. cod. 277 der bibliothec.) ſo iſt klar, daß ἀποχράομαι, welches mit ἀπόχρησις genau zuſammenhängt, an und für ſich auch uti bedeuten, und den Begriff abuti erſt durch ein beigefügtes κακῶς erhalten kann. So fügen denn die Col., wiefern ſie die in V. 21 nam-

---

1) Willkühr und Beſchränktheit verräth des Grot. Behauptung: „Pertinet hoc (ἃ) ad illa duo priora, de quibus egerat."

2) Melanth. ziemlich gut: „ἀπόχρησις — significat sufficientiam in usu, ut innumerabilia exempla ostendunt, ut apud Platonem 2. πολιτειῶν· Ἀποχρῇ id est, sufficit dicere, Deum tantum bonorum autorem esse."

haſt gemachten falſchapoſtol. *δόγματα* ſich aufzwängen laſſen, denſelben begründend bei: „Welche Dinge alle durch den Gebrauch“ (d. i. wegen der im V. 21 dreimal ausgeſprochenen zweiten Perſon: wenn du ſie gebrauchſt,) „zum Verderben gereichen.“ Die eheliche Verbindung des Mannes mit der Frau [1]), der Genuß des Fleiſches und Weines, der Gebrauch des Oeles ꝛc. befleckten [2]) näml. (dem Wahne nach) den innern Menſchen mit Sünde, und dieſe Befleckung ſchied ihn von Gott und den göttlichen Dingen. Dieſer Zuſtand des Geſchiedenſeins aber iſt eben das Verderben, die Verdammniß. Die Worte *κατὰ τὰ ἐντάλματα κ. τ. λ.* vereinigt Heinr., wie Grot., Eſte, Eraſm. Schm., Heum., Roſenm. mit dem *δογματίζεσθε* des V. 20, ſo, daß die zwiſchen *κατὰ* und *δογματίζ.* liegenden Worte parenthetiſch zu begreifen ſein würden. Roſenm. eruirt den Gedanken: „quae certe decreta (*δόγματα*) proficiscuntur a praeceptis doctrinisque humanis.“ Zur Annahme eines ſolchen Hyperbatons der Conſtruction [3]) ſollte man erſt in dem Falle ſeine Zuflucht nehmen, daß *κατὰ* demjenigen, womit P. es immediate zuſammengeſtellt hat, ſich nicht wohl anknüpfen ließe. Nun läßt aber das *κατὰ τὰ ἐντάλμ. κ. τ. λ.* dem *ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορ. τῇ ἀποχρ.* ſich ohne Zwang anſchließen, wie der aus der Erläuterung des *ἐντάλματα, διδασκαλίαι* u. ſ. w. reſultirende Totalſinn lehren wird. Folglich iſt jene Relation des *κατὰ* u. ſ. w. von der Hand zu weiſen. *Ἐντάλματα κ. διδασκαλίαι*, auch bei Marc. VII, 7, XV Mtth. 9, in der LXX, XXIX Jſj. 13 mit ein-

1) Zwar ſagt Bähr: „man dürfe nicht bei *ἅψῃ* mit Storr *τὴν γυναῖκα* ergänzen; denn *ἀπόχρησις γυναικὸς* consumtio feminae laſſe ſich durchaus nicht vom ehelichen Umgang ſagen.“ Allein wir hegen nur die Ueberzeugung, daß P. beim *ἅψῃ* die *γυνὴ* im Sinne gehabt hat, und daß, indem *ἅ* auf die in V. 21 zu Grunde liegenden Objecte das *ἅψῃ, γεύσῃ, θίγῃς* ſich bezieht, *τῇ ἀποχρήσει* nicht bloß auf Fleiſch, Wein, Oel ꝛc., ſondern auch auf *γυναῖκα* hindeutet. Auch das deutſche „eine Frau gebrauchen“ liefert eine Analogie zum helleniſt. *ἀπόχρησις γυναικός*.

2) Joſeph. referirt in lib. XVIII der antiqq. judaic. cp. 1, §. 5 von den Eſſenern: „*οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται*,“ und gibt als Grund an: „*ὑπειληφότες, τὸ δὲ* (das ducere uxorem) *στάσεως ἐνδιδόναι ποίησιν*.“ So haben ſchwerlich allein die Eſſäer über die Ehe gedacht.

3) Bähr: „*κατὰ τὰ ἐντάλμ. κ. τ. λ.* iſt an *δογματίζ.* anzuknüpfen,“ und nachher: „Es iſt aber jede Parentheſe unnöthig.“ Doch auch ſo bleibet das läſtige, den Fluß der Rede ſtörende Hyperbaton.

ander gepaaret, beſagen: **mandata et doctrinae.** *Ἄνθρωποι* iſt das jeſajahn. אֲנָשִׁים! Die (V. 21 angedeuteten) Gegenſtände, bemerken die Col., ſind nach den, von den (bekannten) Menſchen vorgetragenen, Geboten und Lehren durch den Gebrauch[1]) zum Unheile (gereichend). Somit bildeten die *ἄνθρωποι*, d. h. die bloß menſchlichen Falſchap., die Auctorität der Col. auf religiös-asketiſchem Gebiete! Die Nennung der *ἄνθρωποι* iſt ein Document, daß der Ap. in dieſem Paſſus keineswegs bloß das levitiſche Geſetz vor Augen gehabt hat, welches nach der altteſt. Darſtellung vielmehr von Gott gegeben iſt; ſondern ganz beſonders ſolche judaiſirende und ethniſirende Vorſchriften und Lehren, welche von Seiten der *ἄνθρωποι* dem in V. 16 berührten *νόμος* beigefügt waren[2]).

Obgleich die bisher entwickelte Deutung des V. 22 einfach, dem Nexus conform iſt: ſo hat ſie doch bei Vielen ſo wenigen Applaus gefunden, daß dieſe andere zu Tage gefördert haben, die dem größten Theile nach darin zuſammentreffen, daß ſie das *ἅ ἐστι πάντα κ. τ. λ.* als eine vom Ap. ſelbſt ausgehende Refutation derjenigen Riten (oder *δόγματα* darüber), die von den Falſchap. als zum Heile nothwendige empfohlen waren, faſſen. So begreift Balduin *ἅ* von **cibis**, und exegeſirt: „**intereunt cibi, dum iis utimur, tanquam res corporales: ergo nihil conducunt ad spiritualia, justitiam nimirum et vitam aeternam; non habent Deum, sed homines autores.**“ Hierauf äußert Balduin von den **praescriptis et traditionibus hominum**: „**his vero frustra Deum coli etiam Christus docuit Matth. 15, 9.**“ Das Eſſentielle dieſer Auslegung, welcher zufolge *φθορά* von der phyſiſchen Hinfälligkeit und Corruption gefaßt iſt[3]), findet ſich auch bei Calv. (der jedoch *ἅ* noch vom **po-**

1) Bretſchneid. im **lex. s. v.** *ἀπόχρησ.* gibt *τῇ ἀποχρήσ.* mit „**si iis utimur**;“ aber das paßt nicht zu V. 21, wo die zweite Perſon des Singular bei den dortigen Verbis gewählt iſt.

2) Gamaliel ſtellt das *ἔργον ἐξ ἀνθρώπων* dem *ἔργον ἐκ Θεοῦ* gegenüber (V Ap. Geſch. 38, 39), Jeſus das *βάπτισμα ἐξ ἀνθρώπων* dem *βάπτισμα ἐξ οὐρανοῦ* (XXI Mtth. 25).

3) Dahin zielt die Expoſition Theodorets, der den P. ſagen läßt: „*νομίζετε, τινὰ μὲν τῶν ἐδεσμάτων ἔννομα, τινὰ δὲ παράνομα, κ. οὐ σκοπεῖτε, ὡς μ ό ν ι μ ο ν τούτων οὐδὲν, εἰς κόπρον γὰρ ἅπαντα μεταβάλλεται.*“ Aehnlich Zeger: „**ad corruptionem eunt, dum per secessum ege-**

tus und vestitus nimmt), Zanchius, und, was die erſte Hälfte des V. 22 anbelangt, vgl. Caſtalio („cibi — eo destinati sunt, ut utendo pereant“), Clarius, Wolf, Gill, Whitby, Brucker (der auch des Trankes Erwähnung thut). Unbeſtimmter Heding.: „Sind Dinge, die in dieſes vergängliche Leben, ins reich der Natur, gehören, und mit dem geiſtlichen keine verwandtſchafft haben. Kurz! ſolche übungen machen keinen Chriſten.“ Allein es ſpricht gegen dieſe Expoſition, daß ſie das *πάντα* zu eng von Speiſen und Getränken faßt, und daß nach ihr die Worte *κατὰ κ. τ. λ.* dem Nächſtvorhergehenden ſich nicht natürlich anſchließen können! Zudem hat es den Anſchein, als enthalte erſt V. 23 des Ap. polemiſches Urtheil über die *δόγματα* der Falſchap.[1])! — Junk. verſteht *ἅ κ. τ. λ.* mit Willkühr von „allen dergleichen Geboten und Verboten“ (V. 16), nur daß dieſe Interpretation nicht originell iſt, weil bereits Auguſtin., Calixt, alii (nach Eſtes Bemerkung,) *ἅ* von decretis, praeceptis begriffen haben. Ferner exponirt Junker zwar das *φθορὰ* ganz richtig geiſtig; doch *ἀπόχρησ.* falſch vom Mißbrauche, den man davon (von den Geboten und Verboten?) mache. Er erörtert dieſe Exegeſe vermittelſt folgenden Additamentes: „Das ganze Satzungs- und Ceremonienweſen, das jene Judaizirende mit gefälliger Miene euch

runtur.“ Ja le Clerc will ſtatt *ἀποχρήσει* geſchrieben wiſſen *ἀποκρίσει*, als ſei die Rede von cibis, qui secretione egeruntur.“ Dieſen Sinn hat *ἀπόκρισις* im libr. I des Diogen. v. Laerte, 114. Auch iſt *ἀποκρίσει* gerade nicht eine „des Apoſtels ganz unwürdige Diction,“ wie Junker meint; denn dem Reinen — und ein ſolcher war P., — iſt Alles rein! Ingleichen nehmen wir im Munde Jeſu einen ziemlich analogen Ausſpruch (Mtth. XV, 17) wahr! Allein *ἀποκρίσει* iſt darum reprobabel, weil die vorzüglichſten crit. Auctort. gegen *ἀποκρίσει*, und für *ἀποχρήσει* ſtreiten. Wenn le Clerc auf „veteres nonnullos“ provocirt, welche *ἀποκρίσει* leſen, ſo dürften ihrer, falls es deren gibt, zu wenige ſein, als daß ſie viel reveliren können. Uebrigens braucht man bei der recepta *ἀποχρήσει*, ſelbſt wenn man *φθορὰν* vom phyſiſchen Verderben nimmt, nicht an den *ἀφεδρῶνα* (XV Mtth. 17) zu denken; denn Speiſen und Getränke verderben auch auf andere Weiſen.

1) Zwar behauptet Bähr, daß ſich die Worte *ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν* und die des V. 23 *ἅτινά ἐστι πρὸς πλησμονὴν* einander gegenüberſtehn und correſpondiren: „So gewiß dieſe letztern ein Urtheil des Ap. enthielten, ſo gewiß auch die erſteren.“ Allein dieſes Correſpondenz-Verhältniß iſt nicht erwieſen! zumal da vor *φθορὰν* ein *εἰς*, vor *πλησμονὴν* dagegen *πρὸς* ſteht. Die ſonſtigen Aehnlichkeiten der Worte können unbeabſichtigte ſein!

aufdringen wollten, iſt ſchädlich und verderblich; denn nicht genug, daß daſſelbe zur geiſtigen Vollkommenheit nichts nützt, man bringt euch mit demſelben zugleich die falſche Meinung bei, falls ſich dieſelbe nicht in euch ſelbſt ſchon erzeugt hat, mit jenem äußeren obſervanzmäßigen Dienſte ſei es in der Religion ſchon gethan" (Hierinn ſoll wohl jener Mißbrauch beſtehen!). Das κατὰ τὰ ἐντάλμ. κ. τ. λ. verknüpft und erklärt Junker ſo: „ihr ſtürzt euch in geiſtiges Verderben, wenn ihr den Vorſchriften jener Menſchen Genüge leiſtet." Dieſe ganze Exegeſe iſt verfehlt, weil kein δόγματα vorausgeht, auf welches das ἅ, um „Ge- und Verbote" bezeichnen zu können, ſich beziehen müßte. Δογματίζεσθε in V. 20 iſt ja nicht = δόγματα. Man müßte denn annehmen, daß δόγματα aus δογματίζεσθε zu entnehmen und vor ἅ zu ſuppliren ſei; aber das hieße Zwang ſich zu Schulden kommen laſſen [1]).

V. 23.

Das Anſehn des Grot. auf dem Felde der Schriftauslegung iſt ſo eminent, daß wir ſeine originelle Faſſung des 23. V. anführen müſſen. Ihr zufolge haben alle (V. 21 und 22 erwähnten Abſtinenzen) der Falſchap. (die „ἀποχαὶ Pythoricae") einen weiſen Grund („rationem non stultam"), wenn gewiſſe Cautelen damit verbunden ſind, näml. ἐν ἐθελοθρησκείᾳ „si sponte — suscipiantur, nec abominando ea, quae Deus creavit, καὶ ταπεινοφροσύνῃ et cum ea modestia animi, quae alios aliter viventes non damnat." Aus den reſtirenden Worten eruirt Grot. die Idee, daß dieſe Abſtinenzen gut ſind, „si hoc sibi propositum habeant, dure tractare corpus, neque carni obsequi ad satietatem." Dieſe Deutung macht auf jeden das Einfache liebenden und unbefangenen Interpreten den Eindruck der Künſtelei und Gewaltſamkeit. Insbeſondere bedarf es des moniti, daß P., falls er das grotia-

---

1) Dem altenb. Bibelcomm. ſcheint P. h. l. das zu berichtigen, was er V. 21 von den verſchiedenen jüdiſchen Vorſchriften, nach welchen man dieſes und jenes nicht anrühren, nicht trinken, nicht eſſen ſolle, referirt hat; „Durch Mißbrauch — ſoll P. ſagen, — könne uns dies nur ſchädlich werden. So viel wollten nur jene menſchlichen Vorſchriften ſagen." Das Gewagte und Mißliche dieſer Interpret. iſt zu eclatant, als daß ſie beifallswerth erſcheinen könnte.

niſche si (alſo die condicio,) hätte ausdrücken gewollt, ſtatt ἐν eher ἐπὶ gewählt haben würde, vgl. I Cor. 9, 10; VIII Röm. 21; IX Hbr. 17, oder die gewöhnlichen Condicionspartikeln. Dazu kommt, daß, weil ταπεινοφροσύνη II Col. 18 sensu malo gebraucht iſt, man natürlich die Erwartung hegt: es werde auch V. 23 sensum malum (nicht, wie bei Grot. offenbar, bonum) haben. Deshalb abſtrahiren wir mit Recht von dieſer Exegeſe, und geſtalten das äußere und innere Verhältniß des V. 23 vielmehr auf folgende ungezwungene Weiſe: Die Gebote und Lehren der Falſchap. über die Abſtinenz von gewiſſen materiellen Objecten mochten von ihren Urhebern (τοῖς ἀνθρώποις V. 22) für hohe Weisheit ausgegeben werden. Hingegen ſtellt P. in V. 23 die Erklärung aus, daß dieſes ein bloßer Prätext ſei, daß dergleichen Gebote rc. keinen Werth hätten, und nur der fleiſchlichen Denkart der Falſchap. Nahrungsſtoff darböten.

Bähr: „ἅτινα quaecunque kann auf das in δογματίζεσθε liegende δόγματα oder auf die nächſtvorhergehenden Subſtantive bezogen werden.“ Es darf indeß einzig lich die letztere Relation gewählt werden, weil τὰ ἐντάλμ. κ. διδασκ. die nächſtvorhergehenden Termini ſubſtantiver Art ſind. Ἅτινα iſt, wie I Röm. 32; V Glt. 19, qualia, cujusmodi (sc. praecepta ac doctrinae), ſonach nicht bloße Wiederholung des ἃ aus V. 22, wie Beng. meint; denn ἃ bedeutet quae. Ἅτινα iſt Eigenſprache des Ap., ἃ gehört dagegen den Col. (und Falſchap.) an. — ἐστὶ läßt ſich conſtruiren: 1) mit πρός. So Beng., Pearce, Bähr. Beng. exponirt: „sunt ad expletionem;“ in dieſem Falle müßte man ἔχοντα reſolviren durch: „cum habeant (ut sit incisum“), wie Beng. meint. „Hält man dieſe Conſtruction feſt (fügt Bähr hinzu), ſo löſen ſich alle die Schwierigkeiten, die bei jeder andern Verbindung nicht wohl zu löſen ſind, leicht.“ Indeſſen wird unſere nachherige Entwickelung zeigen, daß die obwaltenden Schwierigkeiten auch bei einer noch etwas andern, von uns gebilligten, Verbindung unſchwer weichen. 2) kann ἐστὶ mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι verknüpft werden, dergeſtalt, daß ein Comma hinter ἐστὶ, und wiederum eins hinter σώματος geſetzt wird. Demzufolge wäre der Sinn: welche, obwohl ſie freilich den Vorwand der Weisheit in einem ſelbſtgewählten Culte rc. haben, nicht eben in einer gewiſſen Würde

ſind, gerade keine Bedeutung haben. 3) läßt ſich, wie Flatt vorgeſchlagen hat, ἐστὶ mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ vereinigen, und Commata laſſen ſich ſowohl hinter ἐστὶ, als auch hinter σοφίας ſetzen: „dieſe Lehren ſchreiben vor, empfehlen (haben zum Gegen-ſtande,) eine willkührliche Gottesverehrung und eine Härte gegen den Körper, bei welcher ihm ſelbſt die zur Sättigung nöthige Pflege verſagt wird.“ Allen dieſen Verbindungsmethoden iſt der Vorwurf zu machen, daß ſie ἐστὶ von dem nächſtfolgenden λόγον μὲν ἔχοντα unnatürlich trennen, wiewohl ſelbiges von P. (gewiß nicht ohne triftigen Grund!) mit dieſen Worten zuſam-mengereihet iſt. Deswegen möchten wir ἐστὶ dem ἔχοντα an-ſchließen, ohne darum ἐστι ἔχοντα dem ἔχουσι gleichzuſtellen (wie Junker gethan); denn während das ἐν ἐθελοθρησκ. κ. τα-πεινοφρ. κ. ἀφειδίᾳ σώματ. im Abhängigkeitsverhältniſſe zum ἔχοντα ſteht und dieſem ſich anſchließt, will das οὐκ ἐν τιμῇ τινι und das πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς dem ἐστὶ ange-ſchloſſen werden, ſo, daß der erſten und zweiten Conſtruction al-lerdings ein wahres, aber einſeitig gefaßtes Moment inhärirt. Was für ein Gedanke aus dieſer vierten (allſeitigen) Verbin-dungsweiſe ſich entwickle, werden wir nach Interpretation der Einzelheiten wahrnehmen. — λόγον erörtern Melanth., Calv., Vatabl., Zeger, Clarius, Balduin, Davenant., Vorſt., Elsner, Wolf, Heum., Zachariä, Storr, Heinr., das exeg. Handb., der altenb. Bibelcomm., Schleusn., Flatt, Winer, Junk. mit species, (deſſen Begriff nach Calv. iſt: „apparentia, ut vulgo loquuntur, quae similitudine decipit“). Daß λόγος bei Profan-ſcrib. dieſe Bedeutung bisweilen hat, iſt nicht in Abrede zu ſtel-len; denn es ſteht z. B. bei Demoſthen.: „ἔστι — τοῦτο, οὕτως μὲν ἀκοῦσαι, λόγον τινὰ ἔχον. εἰ δέ τις αὐτὸ ἀκριβῶς ἐξετάσειε, ψεῦδος ἂν ὂν φανείη“ (ſ. contr. Leptinem). Inzwiſchen dürfte beſſer ſein, eine Deutung zu wählen, welche der dem λόγ. urſprünglich eigenthümlichen näher liegt, als die bisher beſprochene. Λόγος iſt bekanntlich das Wort, und zwar als Antitheſis gegen die Wahrheit und Realität, das unwahre, der bloße Vorwand, πρόφασις. Freilich iſt ein Vorwand etwas Scheinbares: „Aliud ostenditur, aliud agitur,“ bemerkt ein Reformator ad h. l.; allein nicht jeder Schein iſt ein, auch mündlich ſich kundgebender, Vorwand. Dieſe Interpretation des

λόγ. kann mit Folgendem belegt werden. Bei Plut. heißt es vom Datis: „ὑπὸ Δαρείου πεμφθεὶς, λόγῳ μὲν ἐπιθεῖναι δίκην (poenam) Ἀθηναίοις, ἔργῳ δὲ καταστρέψασθαι τοὺς Ἕλληνας“ (ſ. im Aristides pg. 321); Chryſoſt.: „λόγον φησὶν (sc. Παῦλ.), — οὐκ ἀλήθειαν.“ Oecum.: „λόγον ἔχει σοφίας, οὐ πράγματα, μᾶλλον δὲ πιθανολογίας λόγον ψιλὸν,“ wie überhaupt unſere Exegeſe dadurch erhärtet wird, daß P. II Col. 4 geäußert: „μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ.“ Daß dieſer Sinn des λόγ. ſeine Analogie im Lat. hat, erhellt aus Nepos: „Causam apud Philippum regem **verbo, re ipsa** quidem apud Polyperchontem jussus (sc. Phocion) est dicere (ſ. cp. 3 der vita Phocion). Der Vorwand für irgend eine Sache iſt oft weiter nichts als ein nomen, ein Titel, den man der Sache ertheilt. Hier wurde von der σοφία (ſ. das folgende,) der Prätext für die Sache (d. i. für die ἐντάλμ. κ. διδασκ. V. 22 der Falſchlehrer) gebildet. — μὲν σοφίας. Hieronym.: „hoc loco „„quidem““ conjunctio superflua est, quod in plerisque locis propter imperitiam artis grammaticae (?) apostolum fecisse videmus.“ Der K. V. ſetzt zum Beweiſe (nicht der letzteren, ſondern) der erſteren Behauptung hinzu: „Neque enim sequitur „„sed““ vel alia conjunctio, quae solet ei propositioni, ubi „„quidem““ positum fuerat, respondere“ (ſ. die Stelle ad Algasiam quaest. 10). Dieſes Argument iſt ungenügend, weil der Ap. das dem μὲν correſpondirende δὲ (aus Liebe zur conciſen Schreibart) in Gedanken behalten hat, mithin μὲν kein superfluum iſt, ſei es, daß er den zu dem δὲ gehörigen Gegenſatz gegen ἅτινά ἐστι λόγον-ἔχοντα σοφίας gleichfalls verſchwiegen, ſei es, daß er ihn noch ausgeſprochen hat. Dafür, daß P. den Gegenſatz verſchwiegen hat, erklären ſich Viele, und ſuppliren den Gegenſatz mannigfach. So Junker: „Jenes (die ἐντάλμ. τῶν ἀνθρώπ.) hat nur den Anſchein von Weisheit; aber die **wahre Weisheit ſelbſt**, die nur in Chriſto befindlich iſt, V. 2; I, 9, iſt nicht darin enthalten),“ ein Supplement, welches dem des Roſenm.: „sed non inest iis vera sapientia,“ [1]) faſt identiſch

---

1) Bähr lobt den Grot., der daſſelbe ergänzt, noch mehr den Heinr., welcher ſagt: „haec speciem quidem sapientiae prae se ferunt, sed nul-

iſt. Heum. hingegen drückt den Gegenſatz poſitiv aus: (es iſt) „die größte Thorheit.“ Wir müſſen das Subintelligiren ſo vieler Worte für kühn [1]), und für deſto unnöthiger halten, als die Partikel *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* ein offenbar antithetiſches Gepräge gegen *ἅτινά ἐστι λόγον-ἔχοντα σοφίας κ. τ. λ.* an ſich trägt, welches Gepräge durch das *δὲ*, das wir aus dem Geiſte des Ap. gleichſam deriviren und der Partikel *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* inſeriren, anſchaulicher wird. Dergleichen Mandate und Lehren ſind zwar ſolche, die den Prätext der Weisheit an ſich haben, — ſind aber doch nicht von eigentlichem Werthe. — Was für eine Weisheit iſt zu verſtehen? „**Eadem est** (äußert Roſenm.,) **quae v. 8 philosophia, aut I Tim. VI, 20** *ψευδώνυμος γνῶσις* **vocatur, intelligentia, quae nomen mentitur suum.**“ Die Beziehung auf „tiefe Religionserkenntniß,“ die auch im altenb. Bibelcomm. wahrgenommen wird, könnte dadurch geſtützt werden, daß II Col. 18 der Falſchlehrer als *ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων* dargeſtellt wird. Inzwiſchen, weil *σοφία* in I Col. 9; II, 3; IV, 5 in practiſchem Sinne vorkommt, ſo iſt ſelbiger **h. l.** conſequent feſtzuhalten. Wie die Sünde von dem, der ihr fröhnt, manchmal als etwas Unſchuldiges geſchildert wird, ſo erhielten die Menſchengebote und Lehren der Falſchap. von dieſen einen Anſtrich ächter, für das Leben und ſeine Verhältniſſe erſprießlicher Weisheit, damit ſie für Unerfahrne plauſibler würden. Indem aber jene Gebote und Lehren lediglich den Titel der Sophia führten, ſo ſind ſie natürlich keine ächte Weisheit geweſen. P. nennt gewiſſe, in der corinthiſchen Chriſtengeſellſchaft aufgetretene Irrlehrer *ἐργάτας δολίους, μετασχηματιζομένους εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* (II Cor. 11, 13), dieſe Prädicate mögen auch auf Coloſſens Irrgeiſter paſſen. In welchen Stücken aber die

---

lius alius, quam ejus, quae cernitur in *ἐθελοθρ.*“ Allein wo iſt die Berechtigung zu dem Supplemente: „**nullius alius, quam ejus, quae cernitur?**“

1) Will man ſagen, daß der fragliche Gegenſatz aus den Worten *ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας* zu entnehmen ſei, worin er gewiſſermaſſen ſchon mit eingeſchloſſen liege, ſ. Winer S. 171 des 2. Bdchs. der Grammt., ſo mag dieſes Verfahren an anderen Stellen, wo die das *δὲ* mit enthalten ſollende Antitheſe von P. omittirt iſt, paſſend ſein, vgl. II Cor. 12, 12; I Cor. 11, 18; III Röm. 2; I, 8 (in welchen beiden Stellen *μὲν* bei *πρῶτον* ſteht). Hier aber iſt es wegen des *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* unſtatthaft.

ἐντάλμ. κ. διδασκαλ. derſelben den Prätext der Lebensweisheit gehabt haben, wird aus dem Folgenden erſichtlich. — Des ἐν Urbedeutung iſt ſo angemeſſen, daß ſelbes nicht mit „propter“ (was Jac. Cappell. und Storr gethan), wiedergegeben zu werden braucht. Auch bedarf es der Ausführlichkeit des Michael. nicht: „da ſie allerhand ſelbſterwählte Gottesdienſte vorſchreiben.“ — Ἐθελοθρησκείᾳ. Θρησκείᾳ, Lesart von F, G, iſt aus der Reminiſcenz entſprungen, daß P. II Col. 18 das Simplex geſetzet hat; allein das Compoſitum iſt hier weit ſignificanter. Thomas Aquin. deutet es von der superstitio (welches von der Vulgt. und Hieronym. h. l. als Verſion geliefert wird). Freilich iſt dieſe Faſſung philologiſch falſch; denn der Aberglaube heißt δεισιδαιμονία. Doch iſt das wahre Element in dieſer ſonſt zu allgemeinen Exegeſe enthalten, daß z. B. der Engelcult der Falſchap. ein Zuviel in der Religion, eine περισσοθρησκεία war, wie auch Thom. die superstitio treffend mit „religio supra modum et extra tempus observata“ erläutert. Schleusn. im lex. s. v. ἐθελοθρησκεία begreift es vom „affectatum religionis studium,“ ebenſo Bähr, nachdem dieſer geſagt: „cultus, quo quis sibi placet.“ Allerdings kann Schleusn., nach ihm Bähr, auf Theophyl. provociren, welcher hier die „ὑποκρινομένη εὐλάβεια ἐν τῇ θρησκείᾳ“ vor Augen hat. Auch würde eine Erwähnung des den Irrlehrern eigenen Pietiſmus h. l. ſchicklich ſein, ſofern dieſer äußere Maske iſt für eine Frömmigkeit, die nicht im innern Menſchen iſt. Inzwiſchen iſt die von Schleusn. und Bähr gewählte Bedeutung des ἐθελοθρ. nur derivirt; denn ἐθέλειν oder θέλειν, das den erſten Beſtandtheil des fraglichen Subſtantives bildet, iſt zuerſt velle, sponte velle, dann unter gewiſſen Bedingungen affectare. Halten wir den Originalſinn, zumal da er dem Zuſammenhange conform iſt, feſt!: „Eine religiöſe Verehrung, welche von den ἀνθρώποις ſelbſt gewollt,“ ein Erzeugniß ihrer Subjectivität iſt. Zum Belege diene, daß Suidas ἐθελοθρησκεῖ durch „ἰδίῳ θελήματι σέβει τὸ δοκοῦν“ erörtert. Außerdem wird dieſe Deutung durch analoge Compoſita empfohlen: z. B. das ἐθελόδουλος des Pollux, welches von Schleusn. ſelbſt loco cit. übertragen wird mit: „qui se sponte in servitutem dedit,“ das ἐθέλεχθρος, was von ihm mit „qui non lacessitus alteri inimicus est“ unbefangen er-

läutert wird. Aelian ſtellt einmal ἐθελουργὸν und ἐθελόπονον zuſammen, wovon Bähr das letztere mit „willig zur Arbeit," das erſtere mit „gern thätig" richtig interpretirt. Den Urſinn des ἐθελοθρησκεία dürfen wir um ſo eher bewahren, als wir in V. 18 unentſchieden gelaſſen haben, ob das dortige θέλων durch **sponte** oder durch **delectatus** wiederzugeben ſei. Das Antitheton ſolcher ſelbſtgewählten religiöſen Verehrung iſt die von Gott zur Vorſchrift gemachte! Jene iſt verwerflich, dieſe allen Beifalles werth, dennoch ſind (laut dem Zeugniſſe der Erfahrung) viele Individuen der ἐθελοθρησκεία oft befliſſener, als des von Gott angeordneten Cultus. Dieſes Phänomen erklärt ſich aus der Selbſtgefälligkeit und Selbſtſucht des Inneren, die zugleich Abkehr des Herzens von Gott iſt. Aber worauf bezog ſich die ἐθελοθρησκ. der Falſchap.? Nach Melanth. auf „**ritus-seu exercitia vel corporis vexationes-, ut aliqui inediam tridui aut plurium dierum sibi indixerunt. Eremitae abdiderunt se in solitudinem, etiam familiis relictis. Monachi instituerunt coelibatum**" caet. Nach Calov. auf das „**primum genus corruptelarum falsor. apostolor., qui libere et pro arbitrio eligebant, quas e Leviticis constitutionibus cum christianis decretis observabant.**" Indeſſen da P. II Col. 18 τῶν ἀγγέλων dem Simplex θρησκεία, welches in unſerm Compoſito ein wichtiges Moment bildet, adjungirt hat: ſo vermögen wir nicht, den Behauptungen der Wittenberger beizupflichten, müſſen ἐθελοθρησκεία vielmehr von dem eigenwilligen Culte der himmliſchen Geiſter faſſen. In dieſer ἐθελοθρησκ. hatten die Gebote und Doctrinen inſofern einen Vorwand practiſcher Weisheit, als der Engelcult von den Irrlehrern für ein Mittel ausgegeben wurde, den höchſten Zweck des Menſchen, die lebendige Gemeinſchaft mit dem höchſten Weſen, zu erreichen. — καὶ „kann man," nach Flatt, „überſetzen: **nempe**," Storr hat es gethan! Ohne Nothwendigkeit, weil die Urbedeutung **et** angemeſſen iſt; ſelbe vermittelt eine Verbindung zwiſchen der ἐθελοθρησκ. und ταπεινοφροσύνη, in welchen beiden **colores sapientiae** befindlich ſind. Roſenm.: „ταπεινοφροσύνην **esse tenuitatem in victu aut severitatem in ciborum delectu, supra ad v. 18 monuimus.**" Auch Bolten denkt V. 23 und V. 18 an „**castigatio corporis**" bei der ταπεινοφρ. Nun würde,

weil ἀφειδία σώματος h. l. dieſe castigatio eigentlich ausdrückt, ταπεινοφροσύν. Pleonaſmus ſein. Dieſem entgehen wir glücklich dadurch, daß wir die von uns ad v. 18 entwickelte Bedeutung der ταπεινοφροσ. h. l. conſerviren. In der ſcheinbar demüthigen Denkungsart [1]), daß man ſich dem Allerhöchſten durch himmliſche Geiſter zu nahen habe, lag ein Weisheitsanſtrich, weil vorgegeben wurde, daß dieſe unter Creaturen abgöttiſch ſich beugende Denkungsart des Chriſten demſelben das Wohlgefallen des Allerhöchſten und eine Fülle göttlicher Segnungen verſchaffe. Solche Demuth iſt ein freiwilliges Sichwegwerfen unter die (wenn gleich höheren) Geſchöpfe des Himmels (gleichſam eine ἐθελοταπεινοφροσύνη), während das Sichanſchließen an den Sohn Gottes, an den Mittler zwiſchen der Gottheit und der Menſchheit, darum ächte Demuth iſt, weil der Sohn eine göttliche Natur hat, und des Sohnes Mittlergeſchäfft ein göttliches Inſtitut iſt. Lange behauptet, es verſtehe P. unter ταπεινοφροσ. eine „ſolche falſche Geſtalt des Chriſtenthums, welche aus dem Stolze des Sinnes, in ſolchen Worten, Geberden und Werken geſetzt werde, welche einen großen Schein der Erniedrigung haben.“ Genau genommen iſt dieſe Interpretation der ταπεινοφροσ. verfehlt; indeſſen läßt ſich denken, daß der Falſchap. falſche Demuth in dergleichen leeren Aeußerlichkeiten ſich manifeſtirt hat. Der Allheilige aber muß eine dergleichen manierirte Demuth und Heuchelei perhorreſciren! — κ. ἀφειδίᾳ σώματος. Das erſtere Subſtantiv iſt (indem es das ἀ privativ. und φείδομαι (parco) zu Grundelementen hat,) ein ſolches Verhalten, bei welchem man gegen einen Gegenſtand (hier den phyſiſchen Organiſmus) keineswegs ſchonend verfährt (imparsimonia, wie Eraſm., imparcentia, wie Corn. a Lap., beide zwar unlateiniſch, doch wortgetreu, ſagen,), d. h. um poſitiv zu ſprechen, die ſtrenge Behandlung! Selbe ſieht Jac. Cappell. darin, daß die ἄνθρωποι (V. 22) auf der Erde gelegen (χαμευνίαις), Säcke getragen (σακκοφορίαις), ſich ſelbſt flagellirt haben (αὐτοπληξίαις).

1) F G fügen zur ταπεινοφροσ. ein τοῦ νοός. Sonach würde in dem Sinne ſelbſt das ſcheinbar Demüthige der Falſchap. liegen, oder es würde ſelbige von der Geſinnung erzeugt ſein. Dahin zielt auch das cordis, das animi, was einige crit. Auctorit. (ſ. Griesb. ad h. l.) liefern. Alles Gloſſeme!

Allein daß die Falſchap. derlei Selbſtpeinigungen, wie ſie bei ſpäteren Mönchen ſich wahrnehmen laſſen, wirklich exercirt haben, geht aus keiner Stelle des Coloſſerbr. hervor. Eher dürfen wir nach II Col. 21 die ἀφειδία darin ſuchen, daß die Irrgeiſter die eheliche Beiwohnung, den Genuß des Fleiſches und Weines, den Gebrauch des Oeles u. ſ. w. dem Leibe gegen den Willen Gottes! entzogen, und ihn eo ipso ſchwächten. Die Gebote und Lehren der Falſchap. hatten in dieſer Nichtſchonung des Körpers ein Colorit von Weisheit, wiefern dieſe Abſtinenzen geprieſen werden mochten als Media, eine ſinguläre Heiligkeit vor der Welt, ein Freundſchaftsverhältniß zur höheren Geiſterwelt, wohl auch ein ausgezeichnetes Verdienſt in Gottes Augen zu erhalten. Von dem ſich ſelbſt Maceriren durch jejunia iſt beim Marlorat richtig angemerkt: „Id vero plurimum momenti habet apud stultam plebeculam, quae externa modo specie ducitur, veritatem ipsam non magni facit.“ — Man könnte die Frage aufwerfen: Steht nicht P. mit ſich in Widerſpruch, wenn er an den Falſchap. Auſterität des Benehmens gegen den Körper [1]) rügt, dagegen in I Cor. 9, 27 von ſich (lobend) äußert: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ? Der Unpartheiiſche muß dieſe Frage verneinen; denn der Ap. züchtigte ſeinen Leib und machte ihn dem ſittlichen Principe dienſtbar, weil der Leib ihn zum Böſen reizte, und ihn durch das Realiſiren des Böſen des ewigen Heiles verluſtig zu machen drohte, P. hielt ſeinen Leib aus wahrhaft edlem Grunde hart, damit er (P.) nicht nach Gottes Urtheil verwerflich würde, d. h. wegen Befriedigung ſinnlicher Begierden der ewigen Seligkeit verluſtig ginge (P. ſetzt loco cit. μήπως — αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι ausdrücklich bei). Dagegen beruhte die ſomatiſche ἀφειδία der Falſchap. auf einem unedlen und unſittlichen Grunde, ſie redundirte aus dem Streben nach ſcheinbarer Heiligkeit und Selbſtgerechtigkeit. Die ächtapoſt. ἀφειδία iſt empfehlungswerth [2]), die falſchapoſt. reprobabel.

---

1) Φείδεσθαι wird auch in Beziehung auf das den Körper belebende Princip geſagt; denn beim Lycurg ſteht: „θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι,“ ſ. Wetſt. ad II Col. 23. Dieſe Beziehung iſt h. l. wegen σώματος unpaſſend.

2) Daher Athanaſ.: „καλὸν ἡ ἄσκησις μετὰ ἀληθοῦς γνώσεως (d.

οὐκ ἐν τιμῇ τινι. Οὐκ ἐν erinnert an בלא Jerem. XV, 13, und bezeichnet h. l. die ἀφαίρεσις von τιμή τις. Τιμὴ gebraucht Lucas von demjenigen, was für ein anderes Object, z. B. ein χώριον, entrichtet wird, ſ. V Ap. Gſch. 3, vgl. noch V. 2; obſchon dieſer Sinn nicht bloß neuteſtamentiſch iſt; denn Demoſth. hat „τιμὴν τῶν πωλουμένων ξύλων λαμβάνειν.“[1]) An die materielle Bedeutung „Kaufpreis“ knüpft ſich die ſpirituale: Preis, Ehre, die man Jemandem, etwa für Verdienſte, welche er ſich erworben hat, darbringt, ſo II Hbr. 7 (wo τιμῇ zuſammengeſtellt iſt mit δόξῃ), ſ. auch XIII Röm. 7; I Timth. 6, 1. Daß τιμὴ bei P. auch eine ehrende Berückſichtigung ausdrückt, die man phyſiſchen, nicht intelligenten Gegenſtänden erweiſet, bezeugt I Cor. 12, 24.[2]) Was heißt es nun, wenn P. ſagt: Die Gebote und Lehren der Falſchap. ſind, obzwar ſie ſo ſchöne Vorwände und Anſtriche haben, „nicht in irgend einem Kaufpreiſe?“ Wohl ſo viel: ſie ſind nicht von ſolcher innerlichen Trefflichkeit und Bedeutung, daß man Urſache hätte, ſie auf ehrende Weiſe zu berückſichtigen, ſie zur Richtſchnur ſeines Verhaltens zu erheben. Und wie konnte es anders ſein, da ſie τοῖς ἀνθρώποις (in der Abſtraction derſelben von Gott,) ihren Urſprung verdankten? Ein neuer Grund ihres οὐκ ἐν τιμῇ τινι εἶναι iſt, daß ſie gereichen πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Heinr.: „Pro πρὸς expeditius retinuisset apostolus ἐν.“ Wir ſehen das nicht ein, weil ἐν gar nicht ſo (deutlich), wie πρὸς, das ſchlechte Ziel der ἐντάλμ. κ. διδασκαλ. ausgedrückt haben würde[3]). Das πρὸς gebraucht P. auch VI Ephſ. 11 von der Tendenz, die Jemand hat, vgl. außerdem II Thſſl. 3, 8; I Thſſl. 2, 9. Was πλησμονὴν betrifft, ſo iſt die unmittel-

h. verbunden mit der Erkenntniß, daß die Askeſe kein eigentliches meritum vor Gott zu Wege bringt) „κ. συμμετρίας“ (mit dem gehörigen Maaße). Nicht übel bemerkt Melanth. in Anſehung des συμμετρίας: „Ubi haec exercitia mediocria sunt, ibi bona res est haec consuetudo se frenandi, quia tunc consuetudo nihil aliud est, quam concinno ordine vivere; amat autem natura ordinem.“

1) Vgl. die reiskeſche Ausgb. pg. 1194.

2) Siehe τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ κ. τιμῇ I Thſſl. 4, 4.

3) Des bei Piſcator vorkommenden τείνοντα, als Supplementes bei πρὸς πλησμ. τῆς σαρκ. können wir füglich entbehren, weil der Begriff des Supplementes bereits im πρὸς liegt.

bare Herleitung deſſelben von πληροῦν, welche bei Junker wahrgenommen wird, falſch; denn es ſtammt unmittelbar von πλῆσμα, was mit πλήθω zuſammenhängt, ab. Wenn Junker πλησμονὴ überträgt mit „Sättigung:" ſo iſt zu bedenken, daß die Partikel τῆς σαρκὸς, welche wir in II Col. 18 von der fleiſchlichen d. h. verderbten Natur des Menſchen gefaßt haben, und die wir der Conſequenz halber auch h. l. in ſolcher ſpirituellen Beziehung nehmen müſſen, uns zwingt, πλησμονὴ von einer pſychiſchen Sättigung (oder, falls man das Etymon des Subſtantivs näher bezeichnen will: Füllung, **impletio**, ſ. die alex. Verſ. in LXV Jſj. 15,) zu begreifen. Dieſe Deutung darf nicht befremden, da ſo viele, urſprünglich eine phyſiſche Bedeutung habende, Termini eine ſublimere Relation vermittelſt des Nexus, worin ſie vorkommen, erhalten, ſ. ἐῤῥιζωμένοι κ. ἐποικοδούμενοι in II Col. 7. Die Gebote ꝛc. der Irrlehrer hatten wahrſcheinlich inſofern die Sättigung der fleiſchlichen Natur derſelben zum Zwecke, als die Obſervanz dieſer Gebote, d. h. die Enthaltung von der Ehe, von Fleiſchſpeiſen, gewiſſen Getränken u. ſ. w. bei den πολλοῖς ein, die verderbte Natur der Irrgeiſter ſchmeichelndes Staunen hervorrief, als ſie den Irrlehrern in den Augen der Volksmaſſe einen Tugendglanz verſchaffte, welcher ihrem hoffärtigen Sinne eine große Satisfaction war. Der Ambroſiaſt. gut: „**Sagina carnalis sensus traditio humana est, quae hoc dicit, sufficere, quod carnis tradidit providentia.**" Unſerer Interpretation zufolge involviren die Worte οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμον. τ. σαρκ. das zwar kurze, aber deſto gehaltvollere Urtheil des P. über die ἐντάλμ. καὶ διδασκαλ. τῶν ἀνθρώπων, eine treffliche Antitheſe gegen den Prätext von Weisheit, welchen dieſe ἐντάλμ. κ. τ. λ. durch die Künſte ihrer Urheber bekommen hatten. Wir möchten daher nicht mit Calv. die Vermuthung hegen: „**mirabitur quispiam, Paulum non magis laborare in detrahendis istis larvis.**" [1]) Die Richtigkeit der von uns vorgetragenen Exegeſe wird daraus, daß ſie ſich gut in den Zuſammenhang fügt, evidenter. — οὐκ ἐν τιμῇ τινι beziehen Melanth., Dalläus, Davenant., Batabl., Grot., Corn. a Lap.,

1) Sollte Jemand dieſe Verwunderung hegen: ſo findet er eine im Ganzen gute und gründliche **responsio** darauf bei Calv. **ad h. l.**

Eraſm. Schm., Eſte, Starke u. a. dagegen auf des Menſchen Körper, ſei's, daß ſie, wie Heum., nichts suppliren, meinend: der Ap. ſchreibe kurz und könne doch aus den vorangehenden und folgenden Worten (d. h. vermuthlich dem σώματ. und τ. σαρκὸς,) verſtanden werden, ſei's, daß ſie etwas suppliren, wie Knatchbull ὄντος (das dem σώματος ſich anſchließen würde), Elsner und Bähr σώματος, le Clerc und Junker τῆς σαρκός. Dieſe Gelehrten denken an eine Ehre, die in der Fürſorge für den Körper beſteht (Bähr: „necessaria cura corporis"). Eine lutheriſche Randgloſſe: „Gott will den Leib geehret haben, d. i. er ſoll ſein Futter, Kleider ꝛc. zur nothdurft haben, und nicht mit unerträglichen faſten, arbeit, und unmöglicher keuſchheit verderbet werden, wie menſchen=lehre thut." Demnach würde der Ap. tadeln, daß die σοφία der Falſchap. nicht beſteht in — (ſo Roſenm.!) oder, daß die ἐντάλματα ꝛc. der Irrlehrer nicht gepaaret ſind mit derjenigen Fürſorge des Körpers, welche ſich auf die Sättigung des fleiſchlichen Körpers, auf die Nahrung deſſelben mit nothdürftiger Speiſe, bezieht [1]). Wohl kann die Rüge ſolcher Vernachläſſigung des Leibes beſtehen mit dem Verbote übermäßiger und wollüſtiger Rückſichtsnahme auf denſelben (ſo P. in XIII Röm. 14: τῆς σαρκ. πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίαν). Zweifelsohne machte P. das zwiſchen beiden Extremen in der Mitte Liegende, d. i. die nöthige Ernährung, Erwärmung ꝛc. des Leibes zu ſeiner Maxime, ſ. V Ephſ. 29, zumal da der Leib in einem gewiſſen Sinne ein Gottestempel ſein, dem Geiſte Dienſte leiſten, die Befehle des Geiſtes executiren ſoll. Für dieſe Expoſition läßt ſich anführen, daß τιμῆς in I Tmth. 5, 17 (dem in V. 18 ausgeſprochenen Gleichniſſe zufolge) auf eine Ehre der eben genannten Art ſich mit bezieht, daß πλησμονὴ in der LXX von phyſiſcher Sättigung bisweilen geſagt wird z. B. XVI Exod. 3 und 8 in den Worten ἠσθίομεν ἄρτους εἰς πλησμονὴν [2]),

---

1) Zwar theilt Bähr die eben berührte Auffaſſung des οὐκ ἐν τιμῇ τινι; aber nicht die daran hängende Deutung des πρὸς πλησμ. τῆς σαρκ.; in Rückſicht auf dieſe Worte trifft er vielmehr mit uns zuſammen, exegeſirend: „welche Satzungen — doch nur zur Sättigung und Befriedigung des fleiſchlichen Sinnes, des Hochmuths dienen."

2) Vgl. die von Elsner und Wetſt. ad h. l. cumulirten Stellen von Profanſcrib.

daß σὰρξ bei P. mehrmals (ſ. II Col. 1) den phyſiſchen Körper ausdrückt. Deſſenungeachtet iſt es übertrieben, wenn Schleusn. im lex. s. v. τιμή äußert: „τιμή sc. τοῦ σώματ. necessario-est cura corporis!“ Wir müſſen Bedenken tragen, zu der in Rede ſtehenden Deutung uns zu bekennen, weil der nach ihr aus οὐκ ἐν τιμῇ τινι deducirte Gedanke im Grunde bereits durch die Worte ἀφειδία σώματ. bezeichnet iſt. Man wende nicht ein, daß in paulin. Stellen Synonyma häufig vorkommen; denn zur Annahme derſelben ſollte man nur dann ſeine Zuflucht nehmen, wenn die Worte, welche man antrifft, durchaus keinen andern als gleich gültigen Sinn zulaſſen. Das aber iſt (unſerer Expoſition nach) hier nicht der Fall. Hätte endlich P. bei der πλησμονή an phyſiſche Sättigung gedacht, ſo begreift man nicht gut, warum er, da er kurz zuvor σώματος geſetzt hat, urplötzlich ein τῆς σαρκὸς im Munde führt. Soll σαρκὸς, wie Brucker meint, hier den Leib bedeuten, warum blieb P. nicht, zur Vermeidung jeglichen Mißverſtändniſſes, bei dem einmal gewählten σώματος? — Heinr. faßt τιμή „pro objecto τιμης, quod operae pretium aliquod habet,“ und zwar von der „emendatio morum, τοις ἀνω,“ er interpretirt: die σοφια der Falſchlehrer beſtehe (cernitur) nicht darin, ſondern bloß in „rebus, in quibus de corpore satiando vel non satiando quaeritur.“ Welche Sprachlicenz athmet dieſe metonym. Expoſition des τιμή? Wie unbeſugt iſt die Verwechſelung des πρὸς mit ἐν! Die Künſteleien h. l. ſind zum Theil daraus entſtanden, daß man die Urbedeutung des τιμή, wiewohl ſelbe am nächſten liegt, nicht im Auge behalten hat. — Wenn Flatt in der Erklärung dieſes Cap. die Irrlehrer „als eſſeniſch-denkende“ vorausſetzt: ſo provociren wir, um die Möglichkeit eines theoſophiſchen, gleichwohl nicht bloß eſſeniſchen Characters der Falſchap. darzuthun, auf dasjenige, was Flatt ſelbſt pg. 288 ſeiner Vorleſ. üb. den Coloſſerbr. ſagt: „Die Hauptprincipien, die bei der eſſen. Theorie und Praxis zu Grunde liegen, waren wohl nicht der eſſen. Parthey eigen. Es waren wohl Grundſätze einer weit verbreiteten orientaliſchen, oder griechiſch-orientaliſchen (gemiſchten) Philoſophie, die von verſchiedenen Partheyen und Individuen auf verſchiedene Art modificirt und angewandt wurde, die von den Griechen griechiſche Formen erhielt, wohl

dieſelbe, aus der bald der Gnoſticiſmus hervorging, und die zum Theil Quelle des Neoplatoniſmus war." Sehr wahr iſt dieſe Herleitung des Gnoſticiſm., nicht minder wahr, obſchon von Philologen weniger anerkannt, die Deduction der griechiſchen Philoſophie aus der oriental., wie ja das Morgenland in mehr als einer Hinſicht die Wiege der Menſchheit geweſen iſt. Man denke namentlich an Platons Philoſophie!

Drittes Capitel.

Eilfte Section. V. 1 — 4.

Ihr Inhalt wird bei der Betrachtung des Nexus deutlich: Flatt meint (nach Corn. a Lap.) „es gehe der Ap. mit den beiden erſten Verſen auf den moraliſchen, practiſchen Theil des Br. über, der bis 4, 7 gehe," und Heinr. erklärt ad III Col.: „sequitur egregia epistolae pars, praestantissimis morum praeceptis abundans, sensuque dignitatis et pretii hominis Christiani permovens animos vel maxime." Allerdings iſt ausgemacht, daß in III Col. 5 chriſtliche Einzelvorſchriften folgen. Inzwiſchen empfiehlt der Abſchnitt III, 1 — 4 den Col. ein ſo generales Streben nach dem Sublimen (d. i. dem Gottesreiche), und ein ſolches Denken auf das Sublime, welches in grellſtem Gegenſatze ſteht nicht bloß zu dem coloſſiſchen Sündendienſte, ſondern auch zu der Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, an welche die Falſchap. die Col. zu binden ſich beſtrebten, und deren Hintenanſetzung von Seiten der Col. ſie mit Strenge rügten (II, 16 — 23). Durch dieſe apoſtol. Entgegenſtellung des Rechten [1]) in III, 1 — 4 wird ein antithetiſcher Nexus zwiſchen dieſer Section und Cap. II hervorgebracht. Außerdem läßt ſich gegen Flatt und Heinr. moniren, daß V. 1 und

1) Calvin ſagt richtig, daß dieſe pauliniſche Oppoſition „non parum ad causam valet;" denn: „dum perspicimus, fährt er vortrefflich fort, quid nos Deus velit agere, facile postea contemnimus hominum inventa. Dum autem apparet, longe esse sublimius et praestantius, quod nobis Deus commendat, quam quod homines inculcant, crescit animi alacritas ad Deum sequendum.

4 in Cap. III dogmatiſche Elemente mit enthalten, wie ſich auch in Cap. II dogmat. Wahrheiten erblicken laſſen. Wir haben ſonach Motive genug, die 4 erſten V. des Cap. III dem Cap. II noch anzuknüpfen, und den Anfang des eigentlich moraliſchen Theiles des Coloſſerbr. in V. 5 zu ſetzen, mit welchem man das dritte Cap. billiger Weiſe erſt hätte beginnen ſollen. Doch ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, daß die Section III, 1—4 ſelbſt hinſichtlich ihrer dogmat. Momente practiſch, d. h. auf die Geſtaltung des Verhaltens einwirkend, iſt, wie auch die in Cap. I und II entwickelten dogmat. Puncte einen practiſchen Character an ſich tragen.

V. 1.

Das mit συνηγέρθητε zuſammenhängende εἰ kann unmöglich das συνεγερθῆναι der Col. als zweifelhaft darſtellen; denn II Col. 12 hatte P. bemerkt: ἐν ᾧ καὶ συνεγέρθητε κ. τ. λ. Daher muß εἰ, wie oft das germaniſche „wenn," in dem Sinne von „quum" begriffen werden. Die von Junk. citirte Stelle IV Phlpp. 8 gehört (Behufs des Beweiſes dieſer Faſſung von εἰ) weniger hieher, als II Phlpp. 1. Οὖν beurkundet, es ſei h. l. namentlich das συνηγέρθητε Reaſſumtion das ἐν ᾧ κ. συνηγέρθητε in II, 12 (vgl. συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ II, 13); vielleicht ſtellt aber οὖν unſer συνεγέρθητε auch dar als Concluſion aus dem εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμ. des II, 20, welche Worte h. l. zu überſehn, um ſo bedenklicher ſein würde, als ſie unſerer Stelle ziemlich nahe voraufgehn. Wie der Gekreuzigte phyſiſch erweckt worden war (ſ. VI Röm. 4), oder in der innerlichen Verbindung mit Chriſto [1]), oder in beiden Beziehungen waren die Col. zu einem neuen, ſittlich-geiſtigen, gottgeweihten Leben erweckt worden, und zwar aus einem Leben, das ſowohl der Sünde, als auch den Rudimenten der Welt (den Exercitien von Ritualien, Abſtinenzen ꝛc.,) gewidmet geweſen. Das συνεγερθῆναι hat damals Statt gefunden, als ſie ſich dem βάπτισμα unterzogen [2]). Wer aber mit Chriſto moraliſch auferweckt iſt, darf auch die köſt-

---

1) Zanchius ächt chriſtlich: „tanquam membra cum capite."

2) Theophyl. angemeſſen: „Baptismus — quemadmodum mergendo mortem denuntiat, sic emersio (ſie hängt mit dem baptism. genau zuſammen,) ipsam resurrectionem figurat."

liche und beſeligende Hoffnung der ζωὴ αἰώνιος hegen. Ja συνεγερθῆναι iſt condicio sine qua non des Vollgenuſſes derſelben. Ein dem συνεγερθ. entſprechender Ausdruck iſt

τὰ ἄνω ζητεῖτε. Roſenm., das exeget. Handb., Heinr., Junk. ergänzen beim τὰ ἄνω ein ὄντα ἀγαθὰ, obſchon der Begriff des τὰ ἄνω ſich, abgeſehn von dieſem Supplemente, entdecken läßt. Vom ἄνω obſervirt Heſych.: „ἐπὶ τοῦ ἀνωτέρου τόπου καὶ χρόνου τάσσεται," nur daß die erſtere Beziehung, wie das οὗ ὁ Χριστός ἐστιν zeigt, hieher gehört. In II Ap. Gſch. 19 werden ἐν τῷ οὐρανῷ und ἄνω zuſammengeſtellt, und in III Col. 2 erſcheinen τὰ ἄνω und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς als Antitheta, was beim Joh. VIII, 23 von den Phraſen τὰ ἄνω und ὁ κόσμος gilt. Folglich ſind τὰ ἄνω (die oben ſeienden Dinge,) diejenigen Objecte, die im Himmel befindlich ſind, die an und für ſich nicht der Erde, nicht der verderbten Welt angehören [1]). Wer ſind dieſe? Aller Wahrſcheinlichkeit nach ſolche, die eine Antitheſis bilden gegen die an mehreren Stellen des Cap. II (V. 8, 16, 18, 19, 22, 23) gerügten theoretiſchen und practiſchen Perverſitäten der Falſchap. Alſo: die ächte γνῶσις und σοφία [2]) (entgegengeſetzt der mannigfachen Scheinweisheit der Irrgeiſter, den ἐντάλμασι κ. διδασκαλ. derſelben), die wahre Demuth, Herzensreinheit, Heiligkeit κατ᾽ ἐξοχὴν, (entgegengeſetzt der affectirten Demuth, Unlauterkeit, Hoffarth der fleiſchlich geſinnten Pſeudap.), auch die himmliſche Seligkeit (entgegengeſetzt dem innern Elende der Irrlehrer, welches ein natürliches Reſultat ihrer Verkehrtheiten auf Erden war,) mit einem Worte: die βασιλεία τοῦ Θεοῦ, von P. IV Glt. 26 ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ genannt, an welcher Antheil zu haben die Gläubigen vocirt ſind (dieſe erhalten in III Hbr. 1 das Prädicat: κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι). Das ζητεῖτε paraphraſirt Hedinger: „Beſtrebet euch, ringet, kämpfet, laufet, wünſchet, ſehnet und denket darnach, nach

1) Auguſtin. überträgt τὰ ἄνω mit spiritualia, Ambroſiaſt. mit supercoelestia, P. gebraucht II Ephſ. 6 dafür τὰ ἐπουράνια. Von dem Standpuncte des paulin. Ausdruckes aus iſt das Urtheil über die Deutungen des Auguſt. und Ambrſſt. leicht.

2) Eine Art von Parallele iſt beim Seneca: „sursum vocant illum (es iſt vom animus die Rede,) initia sua; erit autem illic, antequam hac custodia exsolvatur, cum vitia disjecerit, purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit," ſ. die 79. epistl.

geiſtlichen und ewigen Dingen." Beſtimmter nimmt Eſte ζητεῖτε (eigentlich = quaerite): „studia vestra conferte ad res supernas, coelestes ac divinas." Das συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ iſt mehr etwas Momentanes, das ἄνω ζητεῖν dauert das Leben hindurch. Jenes bildet den Anfang des chriſtlichen Wandels, dieſes den Fortgang. Jenes iſt nur in dem Maaße wahr und wirklich, als es das τὰ ἄνω ζητεῖν nach ſich zieht.

οὗ, als Genitiv des Relativs genommen, ſuppeditirt in ſeiner Verbindung mit dem Vorigen und Folgenden keinen wahrhaft rationalen Gedanken. Mithin muß οὗ wie I Ap. Gſch. 13, III Hbr. 9 (hier haben **D a pr. m.**, **E** ein ὅπου als ſchätzbares Gloſſem,) adverbialiſch gefaßt werden, d. i. identiſch mit ἐφ' οὗ τόπου [1]), das = ὅπου **ubi** iſt, und in unſerm Contexte paſſend. Indem οὗ auf τὰ ἄνω ſich bezieht: ſo bezeichnet das „Wo" die höheren Regionen des Daſeins (der apoſt. Autor des Hebräerbr. ſagt I, 3 ἐν ὑψηλοῖς), den Himmel. Daß P. ſich daran nicht genügen läßt, zu lehren: „Wo der Meſſias iſt," documentirt die Partikel ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος. Statt ἐν δεξιᾷ [2]) findet ſich nicht ſelten ἐκ δεξιῶν (vielleicht als **plural. majestaticus** für den Singular ἐκ δεξιᾶς) bei Marc. und Matth.; ſ. die betreffenden **locos** bei Schleusn. im **lex. s. v.** δεξιὸς geſammelt. Es iſt bekannt, daß, wenn ein morgenländiſcher Fürſt Jemanden auf den Sitz neben ſeiner rechten Hand erhob, er ſelbigen **eo ipso** zur Theilnahme an ſeiner Macht und Herrſchaft erhob. Daher wird rückſichtlich des Phöbus vom Callimachus bemerkt: „Δύναται γάρ, ὅτι Διῒ δεξιὸς ἧσται" (ſ. **hymn. in Apollin. v. 30**). Wird **h. l.** der Chriſtos als ein „an der rechten Hand Gottes Sitzender" namhaft gemacht: ſo iſt ſolches ein für den Morgenländer, alſo auch für die Col. verſtändliches Symbol davon, daß der Meſſias an der Macht und dem Regimente Gottes (Suidas gut: „δεξιὰ κυρίου — ἡ ἀγαθὴ ἐνέργεια παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ") über die im Himmel und auf Erden verſirenden und geſchaffenen Dinge Antheil hat (ſ. **XXVIII** Mtth. 18), natürlich dergeſtalt, daß die väter-

1) Die Phraſe τὸν τόπον οὗ ſteht IV Ev. Luc. 17.

2) Ἐν δεξιᾷ lieſet man bei P. I Ephſ. 20; im Hebr. Br. XII, 2; X, 12; bei Petr. I Br. 3, 22.

liche Gottheit durch den Meſſ. das Regiment führt; denn auf dieſe Weiſe wird dem heterodoxen Einwurfe: es ſtatuire der orthodoxe Theolog zwei ſelbſtſtändig herrſchende Götter, glücklich vorgebeugt. Wenn Theodoret erklärt: „πάντων δὲ οὗτος ὑπέρτατος ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῷ πατρὶ συνεδρεύων:“ ſo ſind die vier erſten Worte des K. V. gleichſam eine Erläuterung der letzten bildlichen [1]). — Warum ſpricht P. in dieſem Zuſammenhange aus, daß der Meſſ. bei Gottes Rechten ſeinen Sitz habe? Vermuthlich damit die Col., überzeugt von der göttlichen Hoheit des Menſchenſohnes und deſſen gewiß, daß er auch ihnen die zur Führung eines göttlichen Lebens erforderlichen Kräfte mittheilen könne und werde (ſ. IV Eph. 8), deſto mehr τοῖς ἄνω nachſtrebten. Davenant. chriſtlich wahr: „**Christus ibi** (ἐν τοῖς ἄνω) **non sedet otiose, sed gratiam viresque suis inspirat, et suos sursum trahit, ut sol vapores attrahit** [2]).“

V. 2.

Da das Object des φρονεῖτε (τὰ ἄνω) identiſch iſt mit dem Objecte des ζητεῖτε V. 1: ſo erklärt ſich die Behauptung Flatts: „V. 2 wiederholt P. des Nachdruckswegen die Ermahnung V. 1.“ Indeß waltet eine gewiſſe Differenz zwiſchen beiden V. ob, wie φρονεῖτε und ζητεῖτε beurkunden. Bähr: „φρονεῖν iſt viel mehr als ζητεῖν;“ aber umgekehrt dürfte die Sache ſich verhalten. Φρονεῖν τι iſt, da das Verbum mit φρήν **mens**

---

1) Junker obſervirt, es drücke ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμ. „ungefähr daſſelbe aus, was oben I, 15. 18. II, 10 von Chriſto prädicirt werde“ (Eine Ueberſetzung von Worten Storrs!). Allein I Col. 15 gehört nach unſerer Auslegung (ſ. oben) gar nicht hieher. II, 10 betrifft die Herrſchaft des Meſſias über gewiſſe Gewalten der Geiſterwelt (vgl. 1 Ptr. 3, 22). I, 18 geht den Meſſias als Oberhaupt der Kirche an. Die beiden letzteren Momente ſind freilich auch in der Formel ἐν δεξιᾷ τ. Θεοῦ καθήμεν. involvirt; inzwiſchen befaßt ſelbe mehr, ſofern ſie das βασιλεύειν des Meſſias über die im Univerſo befindlichen Creaturen angeht: ſo heißt es I Ephſ. 22 πάντα ὑπέταξεν (ὁ Θεὸς) ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, und I Ephſ. 23 wird Chriſtus als der τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος characteriſirt. Ein Beweïs, daß man τὰ ἄνω nicht als alleiniges Behältniß des Meſſias betrachten darf.

2) Daß Chriſtus dem P. auch als „unſer Hoheprieſter und Fürſprecher“ hier vor Augen geſtanden habe, was Bähr will, bezweifeln wir, weil davon in V. 1 kein **indicium** wahrnehmbar iſt. Anders verhält es ſich mit VIII Röm. 34.

zuſammenhängt, auf etwas denken, etwas im Sinne haben, ſ. VIII Röm. 5; III Phlpp. 19, vgl. XXI Mtth. 23. *Φρονεῖν τι* iſt ſomit etwas Specielleres, während *ζητεῖν* das allgemeinere Suchen, Nachtrachten bezeichnet. Wenn *φρονεῖν* einzigliсh das Innere des Menſchen betrifft: ſo deutet *ζητεῖν* nicht bloß dieſes, ſondern auch die nach Außen manifeſtirte Beſtrebung des Menſchen an. Das Suchen der *ἄνω* iſt aber nur dann das rechte, wenn es das Denken auf die *ἄνω* zum Subſtrate hat.

Mit *μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* mahnt P. die Col. von dem Denken auf dasjenige ab, was die Antitheſis zu *τοῖς ἄνω* bildet [1]). Man möchte aus V. 2 abnehmen, daß die Col. es daran fehlen ließen, ihren Geiſt auf das Sublime hinzulenken, indem ſie zu *τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς* inclinirten. Was iſt aber zu verſtehen unter den Dingen, die lediglich auf der Erde ſind, bloß der Erde angehören, und keinen himmliſchen Character an ſich tragen? Zweifelsohne die Sünden, die Verderben erzeugenden weltlichen Lüſte u. dergl. (ſ. II, 13; III, 5); allein zugleich die *στοιχεῖα τοῦ κόσμ.* die phyſiſchen Abſtinenzen und Exercitien, die Menſchenſatzungen über dieſe Dinge) II, 20—23). Einzigliсh die Sünden, oder einzigliсh die *στοιχ. τ. κόσμ.* beim *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* ins Auge faſſen [2]), iſt Einſeitigkeit und Verkehrtheit. Wenn es übrigens auf kirchlichem Gebiete nicht wenige Individuen gegeben, die *τὰ ἄνω* und *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* zu vereinigen ſich bemühet haben: ſo erklärt ſich das aus dem Umſtande, daß der Menſch ein *ἐγὼ πνευματικὸν*, aber auch ein *ἐγὼ σαρκικὸν* in ſich trägt; es widerſtreitet jedoch dem in ſich harmoniſchen, das Heterogene von ſich weiſenden, Geiſte des Chriſtenthumes (vgl. XVI Luc. Ev. 13), welcher das *ἐγὼ σαρκικὸν*, ſoweit es *σαρκικὸν* iſt, getilgt wiſſen will (V Glt. 24).

V. 3.

V. 3 iſt der zweiten Hälfte des V. 2 anzuknüpfen; denn (darauf führt das *γὰρ* des V. 3 hin!) V. 3 enthält diejenigen Momente, warum die Col. nicht *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* im Sinne

1) Grot. claſſiſch: „Ne estote curvae in terram animae.“

2) Dahin geht die Aeußerung des Ambrſſt.: „Quisquis his se superstitionibus occupaverit, impedimentum (rückſichtlich *τῶν ἄνω*) patietur. Non enim poterit haec transcendere, quibus se alligaverit.“

haben ſollen [1]): „Ihr ſeid geſtorben,“ d. h. (da Cap. II, V. 20 und 12 nicht vom phyſiſchen, ſondern vom pſychiſchen Sterben und Begrabenwerden die Rede geweſen, und III, 2 τῶν ἐπὶ τῆς γῆς Erwähnung geſchehen iſt,) ihr ſeid den auf der Erde befindlichen Gegenſtänden, den Laſtern und Ritualien des Moſaiſmus und Paganiſmus, abgeſtorben [2]), habt eurem früheren, mit dieſen Dingen verzweigten, Wandel entſagt, indem ihr euch der Taufe unterzoget (vgl. VI Röm. 2, wo mit ἀπεθάνομεν die Phraſe τῇ ἁμαρτίᾳ zuſammengereihet iſt). Beim ἀπεθάνετε ſuppl. das exeget. Handb. ἀπὸ τῶν ἐπὶ τ. γῆς, Heinr. τοῖς κάτω. Wir können in Betreff des Verſtändniſſes des ἀπεθάν. beider Supplemente füglich entrathen.

καί. Das einfache „und“ iſt ſehr ſchicklich, weil mit dem geiſtlichen Abſterben die geiſtliche ζωή genau verflochten iſt, und Niemand jenen aphäretiſchen Act an ſeiner Perſönlichkeit vollzieht, ohne dieſes thetiſchen Momentes zugleich theilhaftig zu werden. Doch anticipiren wir nicht, was des Erweiſes bedarf! — Ἡ ζωή begreift Grot. vom „jus ad vitam coelestem,“ welches den Col. von Gott erhalten werde („servatur“); dieſe Metonymie bei ζωή iſt unſtatthaft, da, wie ſich ergeben wird, der nichtmetonymiſche, einfachere Sinn des Wortes im Zuſammenhange angemeſſen iſt. Hingegen Theodoret: „ἐδέξασθε — τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως. τοῦτο γὰρ λέγει· ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τ. Θεῷ. ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος, πάντες ἠγέρθημεν. ἀλλ᾽ οὐδέπω ὁρῶμεν τῶν πραγμάτων τὴν ἔκβασιν. κέκρυπται δὲ ἐν αὐτῷ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως τὸ μυστήριον.“ Hat der Biſchoff v. Cyrus die leibliche Auferſtehung vor Augen, als eine Thatſache, die auf die ſittliche, in das Erdenleben der Chriſten gefallene, Auferſtehung einſtmals folgen wird, — dieſen Gedanken ſcheinen wenigſtens ſeine Worte zu ſuppeditiren! — ſo iſt dieſe Exegeſe gewagt, weil, wenigſtens in V. 3, von der zukünftigen ἀνάστασις εἰς ζωὴν

1) Nach unſerer Anſicht iſt γὰρ, wie gewöhnlich, cauſal, während Michaelis's Behauptung, daß γὰρ exegetiſch ſei, als wolle P. ſich deutlicher erklären: „was es mit dem Tode und der Auferſtehung der gläubigen Col. für eine Bewandniß habe,“ unnöthig iſt.

2) Bengel läßt die Col. „mundo“ geſtorben ſein, vgl. ζῶντες ἐν κόσμῳ in II Col. 20. Eine der unſrigen verwandte Exegeſe.

(oder ζωῆς) kein Jota bemerkt iſt. Wiewohl Theodoret der ἀνάστασις nachher die ἀθάνατος ζωὴ beifügt, ſo iſt doch immer die bloße Relation auf das Zukünftige und Jenſeitige h. l. einſeitig. Die Verbindung des ἡ ζωὴ ὑμῶν mit κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ iſt eine Aufforderung, jene Worte in geiſtig ſittlichem und religiöſen Sinne zu begreifen. Dafür ſtimmt συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ III Col. 1. Selbſt das ἀπεθάνετε des V. 3 empfiehlt dieſen Begriff; denn der geiſtig ſittliche Tod iſt die Bedingung des geiſtig ſittlichen und religiöſen Lebens. Die ἁμαρτία und ὁ Θεὸς ſtehen in ſchneidendſtem Gegenſatze zu einander! So iſt denn die ζωὴ h. l. = dem ζῆν τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησ. VI Röm. 11, = der ζωὴ τοῦ Θεοῦ IV Eph. 18, = der καινότης ζωῆς VI Röm. 4. Wenn Roſenm. die ζωὴ h. l. von der **felicitas** deutet, ſo wollen wir nicht in Abrede ſein, daß das ſittlich-religiöſe, d. h. wahrhaft geiſtliche, Leben zugleich einen gewiſſen Grad von Seligkeit in ſich ſchließt. — κέκρυπται. Κρύπτεσθαι hat I Timth. 5, 25 πρόδηλον εἶναι zum Antitheton, bedeutet folglich **occultari**, vgl. ἀποκεκρυμμένον I Col. 26. — σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. Die von **cod.** 39 ſuppeditirte Transpoſition Θεῷ ἐν τῷ Χριστῷ beſagt: „Euer Leben iſt dergeſtalt der Welt verborgen, daß es in geheimer Gemeinſchaft ſteht mit dem Gotte, der ſich in dem Meſſias geoffenbaret hat;" hat aber zu wenig Auctorität für ſich, als daß ſie in den Text recipirt werden dürfte, zumal da der Schreiber jenes **cod.** ſich vielleicht unſere ſchwierige Stelle mittelſt der Transpoſition hat erleichtern wollen. Die **recepta** σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ iſt genuin. Σὺν τῷ Χριστῷ kann entweder dem κέκρυπται, oder dem ἡ ζωὴ ὑμῶν angeſchloſſen werden. Im erſteren Falle lautet der Gedanke: Euer Leben iſt verborgen in Gott, mit Chriſto, d. h. wie Chriſtus, näml. verborgen iſt in Gott. P. würde andeuten: das ſittlich religiöſe Leben der Col. ſei dem Anblicke der Menſchen entzogen, indem es in Verbindung ſtehe mit Gott, ebenſo wie der Auferſtandne dem Anblicke der Welt entzogen ſei, indem er an Gottes rechter Hand ſitze[1]) (V. 1). Es zeigt ſich an vielen Exempeln, daß das ſitt-

1) Schicklich Heinr. beim σὺν τῷ Χριστῷ: „Observa, quam studiose repetat illud σὺν, ut in omnibus similitudo Christianorum cum Christo ipso illucescat!“

lich religiöſe Leben der Gläubigen von dem κόσμος, welchem ſie entfremdet ſind, dermaßen verkannt wird, daß die Gläubigen als Ketzer, Heuchler, Gottloſe, Geiſtigtodte von dem κόσμ. verachtet werden, wie der verherrlichte Menſchenſohn von ihm nicht nur nicht anerkannt, ſondern ſogar geſchmäht wird[1]). Dieſe Erſcheinung iſt nicht auffallend; denn wie kann derjenige die τέκνα τοῦ Θεοῦ[2]) kennen und achten, der τὸν Θεὸν nicht kennt (XVI Joh. 3), und das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ſchmäht (I Ptr. 4, 14)? — Im letzteren Falle bildet ſich der Sinn des P. ſo aus: Euer mit dem Meſſias zuſammenhängendes, mit dem Glauben an die Meſſianität Jeſu verzweigtes, kurz wahrhaft chriſtliches Leben iſt verborgen in Gott[3]), iſt auf eine euch ſelbſt unbekannte Weiſe in Gott gewurzelt und ruhend (vgl. XVII Ap. Gſch. 28). Nicht bloß die Eſſenz Gottes als ſolche, ſondern euch das Sein der ſittlich-religiöſen ζωή in ihm, das innerliche Abhängigkeitsverhältniß dieſer ζωή von ihm, wird von dem gläubigen Chriſten, weil er mit dem fleiſchlichen Organiſm. noch bekleidet, und mit Sünd' und Irrthum (σκότος) behaftet iſt, nicht abſolut begriffen. Sofern das chriſtliche Leben in Gott verborgen iſt, kann es von keiner Creatur dem Inhaber geraubt werden (X Joh. Evgl. 29), iſt es an einem ſehr ſichern Orte (um bildlich zu ſprechen,) verwahrt. Calv. mit Recht: „**Notemus istas particulas in Deo et cum Christo, quae significant, extra periculum esse vitam nostram, tametsi non appareat. Nam et Deus fidelis est, ideoque non abnegabit depositum, nec fallet in suscepta custodia, et Christi societas majorem etiamnum securitatem affert. Quid enim magis expetendum, quam vitam nostram manere cum ipso vitae fonte? Quare non**

---

1) Ambroſiaſt. ſehr wahr: „**Apud mundi sensum Christus mortuus esse videtur, — dum constat, vivere illum cum his (i. e. discipulis suis) omnibus.**“

2) Der eminenteſte unter den τέκνοις τοῦ Θεοῦ iſt Jeſus Chriſt. P. nennt ihn VIII Röm. 29 πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

3) Batabl., Eſte, Storr übertragen ἐν mit apud, (Flatt: bei,) obwohl man dazu in V. 3 durch nichts gezwungen wird. Beſſer blieb Lange der eigentlichen Bedeutung des ἐν, „in,“ getreu. Dieſer fromme Theolog ſchön: „Gott iſt mit allen göttlichen Dingen und Heils-Gütern gleichſam das Element, worinnen das geiſtliche Leben ſich befindet, und worinnen es ſeine Nahrung hat, gleichſam wie ein Fiſch im Waſſer.“

est, quod terreamur, si undique circumspicientes vitam nusquam cernamus.“ Sowohl die erſtere, als auch die zweite Erklärung paßt in den Nexus mit dem im V. 2 Vorausgehenden, ſofern beide das Verborgenſein des Chriſtenlebens in Gott urgiren, um weßwillen die Col. nicht auf *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* denken ſollen! Indeß iſt wohl die erſtere Deutung mehr, als die letztere, für den Sinn des V. 4 angemeſſen. Daher dürfte der exeget. Tact, welcher eine Wahl zwiſchen beiden Auslegungen zu treffen hat, ſich leichter für die erſtere, als für die letztere entſcheiden.

V. 4.

Die Col. konnten darüber, daß ihre ſittlich religiöſe Würde von dem *κόσμος* verkannt wurde, in einen, ſelbſt für ihr inneres geiſtliches Leben nachtheiligen, Mißmuth verſenkt werden; deshalb ſucht P. h. l. ſie durch die herrliche Wahrheit zu beruhigen, daß, wie die erhabene Dignität des Meſſias, ſo auch ihre innere Würde der Welt einſt werde augenfällig werden[1]). Auch in dieſer Beziehung thut ſich die Gleichförmigkeit der Gläubigen mit Chriſto kund. Jenes „einſt“ wird zunächſt angedeutet durch: *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ*. Bähr: „Da der Vers offenbar einen Gegenſatz zum vorigen enthält, ſo kann man mit Storr ein *καὶ* **adversativum**, oder nach *ὅταν* ein *δὲ* ergänzen.“ In der That ſchieben Luther, S. Schmidt, Beauſobre, Heum., Michael. „aber“ ein, hinter das „wann“ des P. Dieſe Supplemente ſind **superflua**, weil die in V. 4 gegen V. 3 obwaltende Antitheſis ſchon durch V. 4 ſattſam ausgedrückt iſt, wiefern das *φανεροῦσθαι* des Meſſias dem *κρύπτεσθαι* deſſelben, das *φανεροῦσθαι* der Col. dem *κρύπτεσθαι* ihrer dermaligen *ζωὴ* hinreichend entgegeſetzt ſind. Worauf ſteht nun *φανερωθῇ* in Relation? Man hat geſaget: darauf, daß der Meſſias „erſcheinen werde, um die Col. in den Himmel abzuholen,“ d. h. auf den unter dieſem Bilde vorgeſtellten Tod der Col. (ſ. das exeg. Hdb.). Wir vermögen nicht mit Bähr, dieſe Deutung für ein „höchſt abentheuerliches Vorgeben einiger rationaliſt. Ausleger“ zu erklären; denn es läßt ſich für dieſe Faſſung, an ſich betrachtet, allegiren, was Jeſus XIV Joh. Ev. 3 geſagt hat. Allein in un-

1) Ambrſſtr. nicht übel: **„Haec consolatio fiduciam spei parit, ut securi de vita futura, omnia postponentes, Christum seaqmuur.“**

ſern Nexus paßt ſie nicht, weil die Chriſtenwürde der Gläubigen nicht immer ſogleich beim Hintritte derſelben der Welt offenbar wird. Und dieſes will doch P., wie das Folgende zeigt, namentlich hervorheben. *Φανεροῦσθαι* kann ſehr gut davon begriffen werden, daß der Meſſias offenbar werden, ſich in der Zukunſt perſönlich zeigen wird [1]), Theodoret trefflich: „*ὅταν τοίνυν ἐπιφανῇ τὸ δεύτερον.*“ Dieſe Exegeſe iſt durch I Ptr. 5, 4 genügend conſtatirt. Es iſt aus anderen Stellen evident, daß dieſe abermalige Manifeſtation des Meſſ., welche ſonſt bei Petr. und P. *ἀποκάλυψις* heißt (vgl. I Ptr. 1, 7 und 13; II Thſſl. 1, 7; I Cor. 1, 7) herrlich ſein wird. So wird der Meſſ. nach XXIV Matth. 30 und 31 auf Wolken des Himmels, *μετὰ δυνάμεως κ. πολλῆς δόξης* wiederkehren; nach II Thſſl. 1, 7 *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός*; nach V. 10 wird er erſcheinen, *ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ κ. θαυμασθῆναι ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν.* Der Meſſ. wird die göttliche Macht, womit er von Gott bekleidet iſt, darin kund thun, daß er die geringſcheinenden, hinfälligen Leiber der Gläubigen umgeſtalten und ſeinem *σῶμα τῆς δόξης* gleichförmig machen (III Phlpp. 21), desgleichen *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* den gläubigen Seelen ertheilen (I Ptr. 5, 4), denjenigen hingegen, die Gott nicht practiſch kennen und dem Evangelio Jeſu Chriſti keinen Gehorſam leiſten, die gerechte Strafe (*ὄλεθρον αἰώνιον*) zuerkennen wird (II Thſſl. 1, V. 8 und 9). — *ἡ ζωὴ κ. τ. λ.* bildet eine Appoſition zu *ὁ Χριστὸς*, deſſen Paruſie am letzten der Tage mit Verherrlichung vor allen Geiſtern verbunden ſein wird. Bähr: „Statt der gewöhnlichen Lesart *ὑμῶν* hat Griesb. nach C. D. E. F. G und mehreren anderen Hdſchr., K. V. und Ueberſetzungen *ἡμῶν* aufgenommen.“ Hierin iſt manches Irrthümliche. Die „gewöhnliche“ Lesart iſt, wie die Edit. Wetſteins, Schotts, Tittm. u. a. documentiren, *ἡμῶν*. Dieſe Lesart hat Griesb. im Texte ſtehen laſſen; und von *ὑμῶν*, welches die ungewöhnliche iſt, und außer den von Bähr genannten Uncialen [2]), in der armen. Verſ., der

1) An des Meſſias erſte Ankunft in der Menſchheit iſt hier ſchon darum nicht zu denken, weil *ὅταν φανερωθῇ* auf Zukünftiges hinzielt.

2) „E“ nicht ſimpliciter, ſondern a pr. m.

Vulgt., Ital., bei Gregor. von Nyſſa, dem alexdr. Cyrill, Chryſoſt., Theodoret, Theophyl., Cyprian, Auguſtin., Ambrſt., Pelag., Leo, in 17, 52, 73, ſich findet, — hat Griesb. bemerkt: „**lectionem — supparem aut aequalem, immo forsitan praeferendam esse lectioni receptae.**“ Wir geſtehen, daß uns das durch bedeutende crit. Auctort. empfohlne ὑμῶν den Vorzug vor ἡμῶν zu verdienen ſcheint. Zwar behauptet Storr, daß dieſe **recepta** „**aeque**“ convenire: „**etiam nos exjudaei non circumcisioni nostrae aut similibus rebus, sed uni Christo (cf. Phil. III, 3) salutem nostram debemus; is, ut vestrae, sic nostrae beatitatis caussa (cf. Jo. XI, 25) est.**“ Und Bähr äußert: „Innere Gründe ſprechen dafür, daß P. ſich hier mit einſchließt,“ wiewohl Bähr keinen innern Grund anführt. Doch da im Geſammtpaſſus **III, 1—4** einziglich die Col. angeredet werden — V. 3 ſteht **diserte** ἡ ζωὴ ὑμῶν, — da auch im V. 5 geleſen wird: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν: ſo paßt ἡμῶν hinter ἡ ζωὴ **h. l.** nicht wohl, es iſt denkbar, daß eine fremde Hand in V. 4 das Pronomen der erſten Perſon inſerirt hat, um den Meſſias als die ζωὴ der gläubigen Chriſten überhaupt, in deren Namen gleichſam der Ap. ſprechen würde, zu characteriſiren! Halten wir alſo ὑμῶν als genuin feſt, ſo kann der Meſſias die ζωὴ **in specie** der Col. ſein, wiefern er kraft ſeines Geiſtes in ihnen lebt, ſie beſeelt, in lebendiger durch den Glauben vermittelter Gemeinſchaft mit ihnen ſteht[1]). So erklärt P. **II** Glt. 20: „ζῇ — ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστὸς, **I** Phlpp. 21: ἐμοὶ — τὸ ζῇν ὁ Χριστός.“ Inzwiſchen vergleichen wir **XIV** Joh. 6; **XI**, 25: ſo kann Chriſtus die ζωὴ der Col. ſein, wiefern er ihnen das ſittlich religiöſe und darum ſelige Leben mittheilt. (Das thut er, nicht bloß indem er ihnen die evangeliſche Lehre predigen läßt und für ſie ein Muſterbild der Tugend iſt, ſondern auch indem er ihnen mittelſt ſeines abſoluten Gehorſams gegen den himmliſchen Vater Vergebung ihrer Sünden verſchafft, und Kräfte Behufs der Führung des geiſtlichen Lebens mitgetheilt hat). So wird auch das röm. **vita** metonymiſch gebraucht; in den **adelph.** des Terent. **act. III, scen. 2** lieſet man:

---

1) Dies iſt wohl Bährs Faſſung, welcher ſagt: „er ſelbſt — wird durch unſere Gemeinſchaft mit ihm unſer Leben.“

„**Aeschinum, nostram vitam omnium, in quo nostrae spes opesque omnes sitae erant.**“ Aber weshalb bedient ſich der Ap. des Ausdruckes ζωή in metonym. Beziehung, warum wählt er nicht eine Periphraſe von Worten für ſeine Idee, wie Joh. (I Br. 4, 17) ſagt: Gott habe ſeinen eingebornen Sohn in die Welt geſendet, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ? Augenſcheinlich, weil durch die Phraſe ἡ ζωὴ ὑμῶν eine deutlichere und größere Paronomaſie zum ζωὴ ὑμῶν V. 3 entſteht. Da nun in V. 3 die ζωή der Col. von ὁ Χριστὸς, ungeachtet alles Zuſammenhanges mit ſelbigem, geſchieden iſt: ſo ſind wir geneigt, der zweiten Exegeſe des ἡ ζωὴ ὑμῶν h. l. den Vorzug zu vindiciren.

τότε, gleichſam περὶ τότε τὸ μέρος χρόνου, ſteht in Relation zu ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ! Τότε iſt in dieſem Zuſammenhange etwa ſ. v. a. **tunc demum**, vgl. ὅταν — τότε I Cor. 15, 28. Der Jünger Jeſu ſoll ſich nicht einbilden, daß ihm das φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ werde vor der Manifeſtation des Χριστὸς zu Theil werden, zumal da, wie die chriſtliche Kirchenhiſtorie lehrt, die Einbildung dieſer Art nachtheilige Folgen gehabt hat. — σὺν αὐτῷ. Wie er, der Meſſias, in ſeiner δόξα offenbar werden wird für die Menſchenwelt, ſo ihr in eurer δόξα der Menſchenwelt: eine Deutung, bei welcher die Verbindung der gläubigen Col. mit Chriſto, als der Glieder mit ihrem Haupte, nicht ausgeſchloſſen wird. — φανερωθήσεσθε. Es heißt I Joh. 3, 2: οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Es iſt zu bemerken, daß φανεροῦσθαι h. l. von Perſonen, I Joh. 3, 2 von der Sache genommen iſt. — ἐν δόξῃ begreifen Roſenm., Storr, Heinr., der altenb. Bibelcomm., Junk. von der **felicitas, beatitas** zu eng! Eingeſtandenermaſſen iſt δόξα die Herrlichkeit, im A. T. כָּבוֹד. In V. 3 hatte aber P. geſagt: „Euer Leben.“ Wenn er nun h. l. äußert: „Ihr werdet offenbar werden in Herrlichkeit:“ ſo kann er hiemit nur ausdrücken wollen, daß die chriſtgläubigen Col. einſt als ſolche erſcheinen und für ſolche werden von der Welt erkannt werden, die im Beſitze eines geiſtlichen und darum ſeligen Lebens, einer mit wahrer Würde verbundenen Seligkeit ſind. Die Herrlichkeit („**vita gloriosa**,“ o Beza trefflich,) welche die gläubigen Col. einſt genießen werden, beſteht in innerlichen Dingen, in der aus dem

Anſchauen Gottes fließenden Liebe zu Gott, und in der mit der Liebe nothwendig zuſammenhängenden Gemeinſchaft mit Gott, welche die höchſte Ehre, zugleich die höchſte Seligkeit iſt. Die δόξα der Zukunft iſt die derzeitige ζωή in ihrer abſoluten, ſeligen Vollendung! Wie das innerliche Sterben und Auferſtehen der Gläubigen mit dem äußeren, phyſiſchen Sterben und Auferſtehen Chriſti paralleliſirt wird: ſo läßt ſich die innerliche Herrlichkeit der Gläubigen mit der äußeren Herrlichkeit des wiederkehrenden Meſſias (ſ. oben) paralleliſiren. Derſelbe Chriſtus, der auf der Erde die ζωή der Col. ihren erſten Anfängen nach erzeugt hat, wird bewirken, daß das geiſtliche und göttliche Leben der Col. in ſeiner ſeligen Vollendung einſt zur Erſcheinung kommet. Storr: „ἐν δόξῃ idem valet, quod — δεδοξασμενοι (VIII Rom. 17);“ indeſſen iſt angemeſſener, jene Partikel dem ἔνδοξοι (V Ephſ. 27) gleichzuſtellen, deſſen Antitheton (I Cor. 4, 10) ἄτιμοι iſt. Beim Herodian werden die „Ῥωμαῖοι μεγάλοι τε καὶ ἔνδοξοι“ genannt (I, 6, 17), nur daß das herodianiſche ἔνδοξοι nicht in dem tiefſinnigen, chriſtlichen Sinne genommen werden kann.

Mit III Col. 5 beginnen, mit IV, 6 ſchließen die an die Col. gerichteten, das chriſtliche Leben in ſeinen vielfachen Beziehungen betreffenden, Paräneſen des P.: eine Parthie des Br., die deshalb höchſt beachtungswerth iſt. Sie läßt ſich ihrem Inhalte nach in kleinere Abſchnitte zerlegen, über deren Grenzbeſtimmungen die Interpreten uneins ſind. Junk. macht von III Col. 5—8; V. 9—11; V. 12—17; V. 18—IV, 1 ꝛc. Abſchnitte. Indeß dürften die Abſchnitte von V. 5—8; V. 9—11; V. 12—17 ein kleineres Ganze bilden, weil die Exhortationen, die darin vorkommen, an die Col. überhaupt geſchrieben ſind, während der Paſſus V. 18 — IV, 1 das Betragen ſolcher Col., die in beſonderen Verhältniſſe verſirten, betrifft, alſo ein zweites kleineres Ganzes ausmacht. In IV, 2—6 folgt das dritte, ſofern die Ermahnungen dieſer V. wiederum die Col. im Allgemeinen angehen. Demzufolge enthält die Parthie von III, 5 bis IV, 6 drei kleinere Abſchnitte, wovon der zweite den Character eines ſpeciellen Einſchiebſels an ſich trägt. Der erſte bildet unſere

zwölfte Section V. 5—17.

Der Ap. dringt ſowohl auf Tilgung und Ablegung gewiſſer alter Laſter bei den Col., als auch auf Aneignung neuer Geſinnungen und Tugenden, die in Relation zu dem Nebenmenſchen, dem Meſſias und Gotte ſtehen. Mithin iſt dieſe Section theils negativen theils poſitiven Gehaltes.

V. 5.

Νεκρώσατε. Schleusn. im lex. s. v. *νεκρόω* gibt dieſes Verbum mit **enervo, debilito, viribus exuo** (die beiden letzteren Angaben ſind von Heinr. und Flatt adoptirt), und eruirt aus der Stelle den Sinn: „**Nolite corpore vestro aut singulis ejus membris ad peccata abuti.**“ Allerdings wird IV Röm. 19, wo *νεκροῦν* noch im N. Teſt. ſich findet, das Verb. von einem Organiſmus, welcher abgeſtorben, geſchwächt, daher (nach Schleusn.) „**ad procreandam sobolem inept.**“ iſt, gebraucht[1]). Allein **h. l.** iſt dieſe Bedeutung wegen des Folgenden *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος κ. τ. λ.*, das auch von *νεκρώσατε* abhängig iſt, unſtatthaft. Es mußte ja dem Ap. nicht auf Schwächung, ſondern auf Vernichtung der Scortation u. dergl. Laſter[2]) in dem coloſſiſchen Chriſtenſtaate ankommen. Deshalb halten wir bei *νεκρώσατε* die urſprünglichere Bedeutung: „**necate**“ feſt, nur daß das Tödten, des Folgenden halber, ſpiritual iſt[3]), analog dem (*τὴν σάρκα*) *ἐσταύρωσαν* (*σὺν τ. παθήμασι κ. ταῖς ἐπιθυμίαις*) V Galt. 24, auch dem (*τὰς πράξεις τοῦ σώματος*) *θανατοῦτε* VIII Röm. 13. — *οὖν* characteriſirt den V. 5 als Concluſion aus dem Vorigen. Indem

1) Ob auch, wie Schleusn. meint, in XI Hbr. 12, iſt keineswegs ausgemacht; denn man hat nicht nöthig, bei dem dortigen *ἀφ' ἑνὸς* zu ſuppliren *σώματος* („**corpore**“ nach Zeger,), weil *ἑνὸς* von dem Abraham, deſſen XI Hbr. 8 Erwähnung geſchehen iſt, verſtanden werden kann.

2) Es iſt auch unwahrſcheinlich, daß die Partikel *τὰ μέλη ὑμῶν* die Einzelglieder des phyſiſchen Körpers hier anzeigt, obſchon Heum., Heinr., der altenb. Bibelcomm., das exeg. Handb., an dieſen Körper denken; denn die Termini *πορνείαν, ἀκαθαρσ. κ. τ. λ.*, welche die Specialiſirung des generalen *τὰ μέλη* ſind, gebieten, wie ſie ſelbſt Pſychiſches ausſagen, ſo eine pſychiſche Deutung des *τ. μέλη*.

3) Dieſe ſpirituale Auffaſſung wird durch das geiſtig zu nehmende *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* VI Röm. 11 empfohlen.

aber *νεκρώσατε* auf das *ἀπεθάνετε* des V. 3, und *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (hinter *τὰ μέλη ὑμῶν*) auf das *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* in V. 2 hinweiſet, ſo entſteht folgender Nexus: Da ihr, eurem Bekenntniſſe bei der Taufe nach, den lediglich auf der Erde befindlichen Dingen, den Sünden und den *στοιχείοις τοῦ κόσμ.*, in der Hoffnung entſtorben ſeid, daß ihr einſt der *δόξα* werdet theilhaftig werden (V. 4): ſo müſſet ihr auch *τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.* im täglichen Leben abgetödtet haben. Mit Recht denkt Calv. an die **mortificatio „interior, nempe ingenii et voluntatis, totiusque naturae nostrae corruptae."**

Τὰ μέλη ὑμῶν [1]). In **III**, 9 nennt Paulus die alte corrumpirte Natur des Menſchen *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*, betrachtet ſie alſo anthropomorphiſch wie einen Leib (denn jeder *ἄνθρωπος* hat einen Leib), kann mithin die verſchiedenen Elemente und Manifeſtationen dieſer Natur, die ſchlechten Begierden, Leidenſchaften, Laſter ꝛc. als „Glieder," (**particulas,**) des alten Menſchen darſtellen: um ſo mehr, als ſelbe auch durch die eigentlichen, körperlichen Gliedmaſſen ſich wirkſam erweiſen. Dieſe Glieder des alten Menſchen nennt P. *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, was Storr nicht genau begreift: **„vigentia (sc. membra) apud eos, qui vivunt adhuc in terra, non in coelo"** caet. Auch vermögen wir nicht, Bährs Aeußerung: „Man kann aus V. 2 mit Grot. *τὰ φρονοῦντα* ergänzen," beizupflichten; denn *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* ſind, ohne Ergänzung, (Glieder) „die auf der Erde ſich befinden," d. i. Neigungen, Lüſte ꝛc., die einziglich auf der Erde ſich bewegen, an die Erde geheftet ſind, alſo die irdiſchen, ſinnlichen, fleiſchlichen Dinge (nicht *τὰ Θεῖα*,) zu Zielpunkten haben. Dieſe Expoſition bekömmt durch das *πορν.*, *ἀκαθαρσ. κ. τ. λ.* volle Beſtätigung. Man braucht nicht in der apoſtol. Paräneſe einen Widerſpruch „gegen die Lehren der Eſſener" mit Michaelis wahrzunehmen. Coloſſens Theoſophen, im Chriſtianiſmus judaiſirend und ethniſirend, drangen (**II** Col. 20—23) auf Caſteiung der zu dem phyſiſchen Organiſmus gehörenden Gliedmaſſen. Davon nimmt der Ap. ſchicklichen Anlaß, die Ausrot=

---

1) Zwar findet eine Omiſſion des *ὑμῶν* ſtatt beim alexdr. Clemens, in **B, C a pr. m., 17, 71** u. a. crit. Auct.; allein das Pronomen iſt im Zuſammenhange ſo angemeſſen, daß wir es nicht über das Herz bringen können, *ὑμῶν* aus dem Texte zu eliminiren.

tung der ſündlichen Begierden, Lüſte ꝛc., die mit den weltlichen und ſinnlichen Dingen zuſammenhängen, in einer Metapher, die eine Alluſion auf die Redensarten jener Theoſophen iſt (τὰ μέλη), den Col. einzuſchärfen. Freilich iſt die Ertödtung der ſündlichen Begierden und Leidenſchaften, ſo lange der Chriſt gegenwärtiger Weltordnung angehört, und mit dem fleiſchlichen Körper angethan iſt, keine abſolute. Davenant. pſychologiſch wahr: „**Dum vivimus, relinquitur aliquid de contrario fomite.**“ „Der Stamm (ſagt Spener nicht übel,) iſt gleichſam abgehauen; aber aus dem Stock ſchießen noch lauter Nebenſchößlinge hervor, die immer noch getödtet werden müſſen.“ Inzwiſchen, damit der Chriſt nicht laß werde in ſeinem innern Kampfe gegen die μέλη **impropria**, und ihn nicht zu ſchnell abbreche, ſo iſt es räthlicher, die Ertödtung dieſer μέλη, als die bloße Bezähmung derſelben auf dem Gebiete des Chriſtenthumes zu poſtuliren. Jenes Poſtulat iſt **altior philosophia!** Aus νεκρώσατε folgern wir, daß die uneigentlichen μέλη, die nachher namhaft gemacht werden, wie die πορν., ἀκαθαρσ., in den Col. noch ein gewiſſes Sein und Leben gehabt haben, obſchon wenigſtens einzelne von dieſen ſündlichen Begierden und Laſtern auch in anderen Chriſtenvereinen (ſ. I Thſſl. 4, 5; V Ephſ. 3 und 6; V Glt. 19) ihr Spiel getrieben haben mögen. Solches darf um ſo weniger befremden, als von der Heidenwelt, in welcher dieſe Chriſtengeſellſchaften conſtituirt waren, die Befriedigung z. B. der Fleiſchesluſt für adiaphoriſtiſch, ja für ein Medium der Götterverehrung galt. So heißt es bei Strabo hinſichtlich Corinths: „Τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν, ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐπέκτητο ἑταίρας, ἃς ἀνετίθεσαν τῇ θεῷ κ. ἄνδρες κ. γυναῖκες,“ ſ. **lib. VIII ed. Almel. p. 581.** — Das πορνείαν involvirt nach Lange, Heum., Flatt auch den Ehebruch. In dieſem Sinne lieſet man es V Mtth. 32. Doch eigentlich wird der Ehebruch μοιχεία geheißen. Phavorin: „μοιχεύεται — ἡ γυνὴ, ὅτε, ἄνδρα ἔχουσα, ἑτέρῳ ἀνδρὶ μίγνυται.“ Namentlich ſondert P. I Cor. 6, 9 πόρνους und μοιχοὺς von einander, wiefern er Beide aufführt (vgl. XIII Hebr. 4). Darum iſt möglich, wenn ſchon nicht mathematiſch gewiß, daß πορνείαν **h. l.** lediglich die Hurerei unverehelichter Individuen bezeichnet. Sie iſt eine Sünde

gegen den eignen Leib (I Cor. 6, 18), weil dieſer der böſen Luſt einer anderen Perſon preisgegeben wird. Und doch ſoll der Leib die Aufenthaltsſtätte des heiligen Gottesgeiſtes ſein, I Cor. 6, 19. Der πορν. fügt P. ἀκαθαρσίαν nicht bloß hier, ſondern auch ſonſt (V Glt. 19; II Cor. 12, 21) bei, der ἀκαθαρσ. ordnet er V Ephſ. 3 πᾶσα zu. Deſto eher dürfen wir ἀκαθαρσ. h. l. auf Unreinigkeit, Unzucht jeglicher Art beziehen [1]), möge ſie in Thaten oder in Ausſprüchen (ſ. μωρολογία, εὐτραπελία V Ephſ. 4), oder in Geſinnungen ſich manifeſtiren. Treffend Calv.: „omnes lascivias designat, quibus se libidinosi homines conspurcant.“ Antitheſe des Terminus iſt ἁγιασμὸς I Thſſl. 4, 7. Zwiſchen ἀκαθαρσ. und πάθος liefert Origen., cod. 61 ἀσέλγειαν, das den Gegenſatz der Ehrbarkeit, die impudicitia, ausdrückt, mithin im Verwandſchaftsverhältniſſe zu der ἀκαθαρσ. ſteht. Ἀσέλγεια iſt daher von P. mit ἀκαθαρσία und πορνεία [2]) mehrmals zuſammengereihet worden, ſ. V Glt. 19; II Cor. 12, 21, und wahrſcheinlich aus ſolcher Stelle von fremder Hand in III Col. 5 inſerirt [3]). — Da πάθος zuſammenhängt mit πάσχειν (pati): ſo kann es eine Leidenſchaft überhaupt ausſagen, und gleichgültig ſein mit πάθημα, wovon der Plural neben den ἐπιθυμίαις V Glt. 24 genannt wird. Mithin enthält des Grot. Annot. ad h. l.: „πάθος, motus vitiosi τοῦ θυμοειδοῦς, quales sunt ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι Gal. 5, 20,“ an ſich eine gewiſſe Wahrheit. Aber man überſehe nicht, daß P. I Röm. 26, 27 πάθη ἀτιμίας erwähnt, und unmittelbar darauf erläuternd hinzufügt, daß die heidniſchen Weiber die φυσικὴ χρῆσις in die χρῆσις παρὰ φύσιν verwandelt haben, ebenſo die Männer ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους entbrannt ſind, an Männern die ἀσχημοσύνη vollziehend. Außerdem erinnert πάθος h. l. an die röm. pathicos, „gregem turpium morbo virorum“ (die scorta ma-

1) Inſofern ἀκαθαρσία auch die πορν. in ſich begreift, erklärt es ſich, wie Heſych. jenes Wort mit dieſem, freilich nicht genügend! erörtert.

2) Durch dieſe beiden Ausdrücke ſtellt Suidas ἀσέλγεια ins Licht.

3) Darum gehört die Unterſuchung der Geneſis der ἀσελγ. nicht hieher, es iſt hinreichend, die zu Leipz. i. J. 1746 ed. Abhandl. Leuſchners: Super origine ac genuina vi vocab. ἀσέλγεια ad intelligenda quaedam Novi Test. loca, zu allegiren.

ſcula), wie Horat. ſich ausdrückt. Aus dieſen Gründen verſtehen wir *πάθος* lieber von der „ſchändlichen Brunſt,“ jener Wolluſt, die auf widernatürliche Weiſe ſich geberdet. Die Leidenſchaftlichkeit derſelben iſt von ſelber klar. Man wende gegen dieſe Expoſition nicht ein, daß ihr zufolge das *πάθος*, deſſen Begriff ein engerer iſt, der *ἀκαθαρσία*, deren Begriff ein weiterer iſt, voraufgeſetzt ſein müſſe; denn obſchon die oratoriſche Kunſt des P. (mit Fug!) gerühmt wird, — er ſelbſt, der demüthige! gibt ſich II Cor. 11, 6 das Prädicat eines *ἰδιώτης τῷ λόγῳ*, und man darf deshalb nicht immer den logiſch-oratoriſchen Climax in des P. Geiſtesproducten ſuchen. — *Ἐπιθυμίαν κακήν*. Das exeget. Handbuch: „*Ἐπιθυμία* wird insgemein von der Begierde zur Wolluſt gebraucht“. Selbige haben Eſte und Lange vor Augen, Bähr findet die Ueberſetzung Luthers: böſe Luſt, „gewiß richtig.“ Schwerlich! *Ἐπιθυμία* wird VII Röm. 7 und 8 (dort ſteht *πᾶσαν* vor dem Accuſativ des Subſtant.) von den ſchlechten Begierden im Allgemeinen geſagt. Chryſoſt. h. l. ſehr gut: „*ἰδοὺ γενικῶς εἶπε τὸ πᾶν.*“ *Κακὴν*, h. l. dem Worte beigeſellt, deutet an, es ſei nicht von einer Begierde nach etwas Gutem [1]), nicht von einer guten Begierde die Rede, wie der Ap. eine ſolche nach dem *ἀναλῦσαι* und dem *σὺν Χριστῷ εἶναι* I Phlpp. 23 hegt, vgl. V Glt. 17. Die letztere Exegeſe ſpricht den exeget. Tact mehr an, als die erſte. — *Πλεονεξίαν* iſt (was ſeine Urbeſtandtheile *πλέον* und *ἔχειν* anzeigen,) die Sucht, von irdiſchen Dingen mehr zu haben, als ſich gebührt. (Heſych. erläutert durch *τὸ πλέον τοῦ δέοντος ἔκ τινος λαμβάνειν* das Subſtant.). Der Ap. ſtellt das verwandte *πλεονέκτας* I Cor. 6, 10 mit den *κλέπταις* zuſammen (die nach den irdiſchen Schätzen graben, VI Mtth. 19), Cap. 5, 10 mit den *ἅρπαξιν*. Theophyl. richtig: „**Primogenitus pravae concupiscentiae filius, habendi cupiditas est.**“ Dagegen faßt Heinſius **ad Eph. V**, 3 das in Rede ſtehende Wort von der „**libido immoderata et excessiva.**“ Man wende nicht mit Heum. ein: „Wie kann die fleiſchliche Luſt eine Abgötterei genannt werden?“ Denn jegliche Luſt wird dadurch, daß man ihr fröhnt, ihr alles

---

1) Jede *ἐπιθυμία* involvirt eine „*ὁρμὴ ψυχῆς κ. κίνησις ἐπί τι*,“ um Phavorinus's Worte zu gebrauchen.

Mögliche zum Opfer bringt, ſich von ihr in ſeinem Thun regieren läßt, vergöttert. Aber wohl gebricht es dieſer Interpretation an einem tüchtigen philologiſchen Fundamente. Doch hat ſie an Locke, Michaelis Freunde gefunden! Selbſt Bähr äußert: „Man kann hier πλεον. auf die Luſt, das Weib eines andern zu beſitzen, beziehen, oder beſſer, auf den Gelderwerb durch Unzucht.“ Freilich iſt dieſe Beziehung *möglich*, weil zuvor der πορν., ἀκαθαρσ., des πάθος gedacht iſt, und weil πλεονεξ. V Ephſ. 3 alsbald auf πορν. und ἀκαθαρσ. folgt. Deſſenungeachtet iſt dieſe (bereits von Storr vorgetragene) Erklärung nicht gewiß, während ganz ausgemacht iſt, daß πλεονεξία den von uns oben adoptirten Sinn hat[1]). Die Sucht nach Reichthümern iſt ſo inſatiabel, daß, je größere Maſſen ſie dem Menſchen verſchafft, ſie deſto mehr verlangt, und in dieſem Verlangen mit des Herzens köſtlicher εἰρήνη zu beſtehen nicht vermag. Der Habſüchtige beſitzt in gewiſſer Hinſicht nicht einmal die irdiſchen Schätze, die er beſitzt.

ἥτις ſteht nach Heinr., Junk. zu allen vorhergehenden Laſtern in Relation. Es wäre denkbar, daß P. ἥτις ſtatt ἅτινά ἐστιν geſetzet hat, weil er das nachherige εἰδωλολατρεία im Sinne gehabt. Doch iſt dieſe Hypotheſis nicht nothwendig; denn wir können ἥτις ſehr gut einziglich auf τὴν πλεονεξίαν beziehen, und da ὅστις auch die Bedeutung utpote (oder ut) qui hat (ſ. I Phlpp. 28; III Ephſ. 13; XVI Röm. 6 und 7), annehmen, daß P. mit ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία den Grund, weshalb die Col. die Pleonexie ertödtet haben müſſen, angebe. Für dieſe Beziehung des ἥτις, nach welcher die Habſucht als ein Götzendienſt erſcheint, läßt ſich ſagen, daß dem Hiob zufolge der Geizige den Goldklumpen für ſeinen *Gott* und Troſt erklärt (XXXI, 24), und daß Jeſus den Reichthum, der das Ziel der Pleonexie iſt, μαμμωνᾶς (XVI Luc. 13) nennt, d. h. (im ſyri-

1) Gegen die Inſtanz Bährs: es „falle auf, wie der Ap. ſo plötzlich neben den verſchiedenen Unzuchtslaſtern den Geiz nennen, und dann mit dieſem auf einmal abbrechen ſollte;“ iſt zu bemerken, daß dieſes Verfahren deswegen, weil das nächſtvorhergehende ἐπιθυμίαν κακὴν kein ſpecielles Unzuchtslaſter auszudrücken ſcheint, nicht auffallen darf. Das Abbrechen eines Gedankens ſteht im Belieben jedes Autors. Es würde befremden, wenn P. bei der Andeutung principaler ſittlicher Gebrechen die Habſucht ausgelaſſen hätte.

ſchen Idiome) **idolum**, auch von einem Dienſte ſpricht, den man entweder (dem wahren) Gotte oder dem Mammon (gleichſam dem falſchen Gotte,) leiſtet. Natürlicher Weiſe iſt die Habſucht lediglich in uneigentlichem Sinne ein Götzencult. Calvin gut: „**Necesse enim est, ut Deum abnegent avari omnes, ejusque loco sibi divitias constituant. Tam caeca est rabies miserae illius cupiditatis.**“ — Warum wird aber die Pleonexie vor ſämmtlichen anderen Laſtern *εἰδωλολατρ.* genannt? Calv. erwidert: „**Quia morbus iste late patet, et quasi sua contagione occupat plurimorum animos, neque morbus judicatur, quin potius laudatur communi opinione: ideo durius exagitari a P., ut falsam opinionem ex cordibus nostris evellat.**“ Der Ambroſiaſt. von der **avaritia**: „**Omnium capax est delictorum, ut aviditatis suae, quod impossibile est, impleat desiderium semper, semper bibens et semper sitiens.**“ Beides ſcheint keine treffende Antwort zu ſein. Eher möchte ſie darin liegen, daß die Habſucht ſinguläre Analogie mit dem Heidenthume hat. Die Habſucht überträgt die Momente der Verehrung des höchſten Weſens, die Liebe zu Gott, das Vertrauen auf Gott ꝛc. auf Gold und Silber, dieſe für das **summum bonum** erachtend.

V. 6.

Um die Col. zur Abtödtung der V. 5 genannten Begierden und Laſter zu bewegen, kehrt P., daß Gottes Zorn die Ungläubigen wegen jener Begierden und Laſter, die ſie nicht ertödtet haben würden, und denen ſie fortgeſetzt huldigten, treffe. — Statt der **recepta** *δι᾽ ἃ* empfehlen **C a pr. m.**, **D a pr. m.**, **E**, **F**, **G**, einige Minusk. *δι᾽ ὃ*, welcher gemäß der Gedanke: **Propter quod, sc. quia** *οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* **peccata illa** (V. 5) **non necant.** Doch wie? wenn man die Lesart *δι᾽ ὃ* in ſpäterer Zeit gemacht hat, um der, bei der **recepta** obwaltenden, Schwierigkeit der Verbindung mit dem Vorigen auszuweichen? Wenigſtens ſcheint *δι᾽ ὃ* noch nicht in dem Maaße äußerlich conſtatirt, daß wir es mit *δι᾽ ἃ* vertauſchen möchten. *Ἃ* iſt dem *τὰ μέλη ὑμῶν* des V. 5 anzuſchließen, dergeſtalt, daß in *μέλη* die V. 5 ſpecialiſirten ſündlichen Begierden und Fehler mitbegriffen ſind.

ἔρχεται. Das exeg. Handb. begreift die Stelle davon,

daß die Ungläubigen „werden geſtraft werden, näml. durch die von der Vorſehung Gottes verhängten Folgen der Ungerechtigkeit und Laſterhaftigkeit [1])." Allerdings ſteht beſonders in den Wörtern ἔρχεται, ὁ ἐρχόμενος das Präſens häufig ſtatt des Futuri, ſ. Winer a. a. O. Th. 1, S. 115. Allein hier braucht man nicht ſolches Quidproquo zu ſtatuiren, weil die präſent. Beziehung des ἔρχεται ſtatthaft iſt. Der göttliche Zorn kommt bereits in der Jetztzeit über gewiſſe Individuen, weil ſie die ſündlichen Affecte und die Laſter, deren V. 5 gedacht iſt, in ſich leben laſſen. So ſehen wir täglich, daß Siechthum des Körpers und Abnahme der pſychiſchen Kräfte und Fähigkeiten Folgen der πορνεία ſind, daß innerliche Unruhe und Plage als Begleiterinnen der Habſucht ſich zeigen ꝛc. Gott iſt zu jeder Zeit Vergelter! — ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ. Zwar findet eine Omiſſion des ἡ in C, F, G Statt, doch vielleicht, weil man wahrgenommen, daß der Artik. in mancher Stelle, z. B. I Röm. 18, wo bloß ὀργὴ Θεοῦ vorkommt, ausgelaſſen iſt. Der Artik. iſt hier, wie V Ephſ. 6, an dem rechten Platze, wiefern er dem Subjecte ὀργὴ eine vis beibringt. Ὀργὴ läßt ſich auf ὀρέγεσθαι leicht zurückführen, und bedeutet: ἐπιθυμίαν (sc. „τιμωρίας τῶν ἠδικηκέναι δοκούντων," nach einem alten Scholiaſten). Weil h. l. ἡ ὀργὴ vereiniget iſt mit τοῦ Θεοῦ: ſo muß die ὀργὴ θεοπρεπῶς verſtanden werden, ſo daß alles Leidenſchaftliche aus dem Begriffe removirt wird [2]). Der göttliche Zorn iſt nach dieſem Proceſſe die göttliche Strafgerechtigkeit (ſ. I Röm. 18; IX, 22), ein poſitiver Begriff, deſſen Subſtrat der negative: das Mißfallen, welches Gott an den ſündlichen Begierden und Laſtern hat,

1) Michael. hat bei der Parallele ad h. l. (V Ephſ. 6) die bürgerlichen Kriege der Römer im Auge, ingleichen: daß ihr Reich von Jahren zu Jahren ſo ſchwach geworden, daß es endlich eine Beute der Gothen, Schwaben, Vandalen, Longobarden, Franken und Sachſen habe werden müſſen. Hingegen erinnert der altenb. Bibelcomm. an die willkührlichen Strafen „bei dem allgemeinen Weltgerichte." Will man ἔρχεται nehmen für ἐλεύσεται (was aber nicht gutzuheißen!), ſo iſt räthlicher, an Weltgerichtsſtrafen zu denken, als an die von Michael. bemerkten; denn in I Cor. 6; 9 und 10 (vgl. V Gal. 21 und 22) erklärt P., daß diejenigen, die z. B. πόρνοι ſind, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι.

2) Das Leidenſchaftliche ſchillert in des Davenant., Eraſm. Interpretation des γρόη: ultio, vindicta divina, zu ſehr durch.

bildet; denn hätte Gott an dieſen Wohlgefallen, wie könnte er Strafen mit ihnen verbinden? Wer die Strafgerechtigkeit aus der Serie der göttlichen Attribute entfernt, verletzt zugleich die übrigen, insbeſondere die ἀγάπη, ſofern ſelbe dann etwas ſchwächliches und willkührliches wird. Weil aber die Strafgerechtigkeit nur ſo zu den Menſchen kommt (ἔρχεται), d. h. allein darin ſich manifeſtirt, daß ſie mit der Verübung der Sünden und der Realiſirung der böſen Gelüſte Uebel verknüpft, oder Strafen verhängt: ſo erklärt ſich, wie ὀργὴ von Theodoret mit „τιμωρία“, von Storr, Flatt mit „Strafe“ hat erläutert werden können. Das Subſtantiv hat wirklich III Röm. 5; II, 5 dieſe Bedeutung. Bei ihr mag ſich **h. l.** beruhigen, wer die Sache nicht haarſcharf nimmt. — ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Junk. findet in V. 6, wie Ephſ. V, 6; Röm. I, 18, „die jüdiſche Volksmeinung ausgeſprochen: Die Gottheit iſt nur unſerm Stamme geneigt, die andern Völker (Heiden) ſind ihr ein Gräuel.“ Er geht Heinr. nach, der ὀργὴ auch deutet von dem „**fastidium, quod erga gentes, extra Mos. legem degentes, Jovam habuisse credebant Judaei.**“ Begünſtigt würde dieſe Anſicht werden, falls (was Amelius und Whitby meinen,) die „**Colossenses**“ bloß „**respectu pristini paganismi**,“ oder „**alii**,“ lediglich dem Paganiſmus noch inhärirende, vom Ap. υἱοὶ τῆς ἀπειθείας geheißen würden, „**quod, in Phrygia majore quippe habitantes, et Baccho et Matri Deûm sacra fecissent, et procul dubio omni luxuriae generi, in Asia minore recepto, indulsissent.**“ Ob Junkers Vorſtellung richtig ſei, muß ſich aus gründlicher exeget. Entwickelung des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ. ergeben: υἱὸν εἶναι, vereinigt mit dem Genitiv eines anderen (abſtracten) Subſtantives, z. B. φωτὸς I Thſſl. 5, 5; ἀπωλείας II Thſſl. 2, 3, bedeutet als Hebraiſm. [1]): im Abhängigkeitsverhältniſſe zu irgend etwas ſtehen (wie auch der Sohn vom Vater abhängt), irgend einem Objecte angehören, deſſelben dergeſtalt theilhaftig ſein, daß man ihm ſubordinirt iſt, von ihm beherrſcht wird. Als Genitiv ſolcher Art erſcheint **h. l.**, wie II Ephſ. 2; V, 6: τῆς ἀπειθείας. Eigentlich ſagt dieſes diejenige Seelenbeſchaffenheit aus,

1) Man gedenke des mit anderen Hauptwörtern zuſammengeſtellten hebr. בֵּן, vgl. Geſen. Lehrgeb. der hebr. Sprache S. 647.

bei welcher man ſich von der Wahrheit, etwa eines Lehrpunctes, nicht überzeugen läßt [1]) (denn es führt zurück auf ἀ privat. und πείθεσθαι, pati, sibi aliquid persuaderi), iſt daher: der Unglaube [2]), in specie in Beziehung auf den Gottesſohn, den Chriſtos: ſo ſteht III Joh. 36 ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ, und hat πιστεύειν εἰς τ. υἱὸν zum Antitheton. Demnach ſind υἱοὶ τῆς ἀπειθ. Söhne des Unglaubens, d. i. ſolche, die dem Unglauben ergeben ſind [3]). Nach Theodorets treffendem Urtheile ad II Ephs. 2 nennt P. alſo „τοὺς οὐ προσιεμένους τὰ θεῖα κηρύγματα.“ Im apoſtol. Zeitalter waren eingeſtandenermaßen ſowohl Juden, als auch Heiden Ungläubige. Der Unglaube (oder die Trennung von Chriſto und ſeiner Lehre,) veranlaßte Juden und Heiden zu Thaten, die mit Chriſti Vorſchriften im Widerſpruche ſtanden, zu Sünden: der πορν., ἀκαθαρσ., πλεονεξία [4]); Calv. ad II Ephs. 2 tief: „infidelitas semper comitem habet inobedientiam.“ Der Unglaube iſt in gewiſſer Rückſicht die größte Sünde der Juden und Heiden. Wenn nun P. h. l. lehrt: „Um welcher Willen der Zorn Gottes über die Söhne des Unglaubens kommt:“ ſo werden die Juden ſowohl als die heidniſchen Völker als ſolche, welchen Gott unhold iſt, dargeſtellt; denn P. ſagt nicht ἐφ᾽ ὑμᾶς [5])! Ebenſo verhält ſich die Sache V Ephſ. 6 und im Römerbr., vgl. I, 18 mit II, 1 — 11. Folglich iſt die junkerſche Anſicht mit ihren Anneren unrichtig. — Zwar proponirt Flatt noch eine andere Expoſition des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ.

1) Gleichſam „insuasibilitas,“ wenn man barbare ſprechen will.

2) Heſych. erörtert ἀπειθής durch ἄπιστος richtig.

3) Theophyl. nicht übel: „Incredulitatis — filios dicit, quos et venia privet, arguatque non ignorantia vitiis esse immersos, sed pervicacia quadam atque perfidia.“

4) Zeugniſſe für die Habſucht der γραμματεῖς, Φαρισαῖοι, Ἰουδαῖοι finden ſich XXIII Mtth. 25; II Röm. 21, 22.

5) Calv.: „Deus iram suam in reprobis (von bibliſcher Perſpective aus ſind nur diejenigen Nichtchriſten reprobi, die ſich zunächſt ſelbſt verworfen, d. i. durch practiſchen Unglauben der ewigen Seligkeit unwürdig gemacht haben,) conspicere nos mavult, quam in nobis eam sentire. Promissiones quidem gratiae quum proferuntur in medium, unusquisque piorum non secus eas amplecti debet, ac sibi proprie destinatas. Minas autem irae et exitii ita horreamus, ut, quae in reprobos competant, nobis sint documento.“ Sehr gut!

in ſeinem „immorigeros (praeceptis divinis), scelestos:“ womit Schleuſn. im lex. s. v. ἀπείθεια, Roſenm. ad II Ephs. 2 zuſammentreffen. Dieſe nur moraliſche Relation iſt möglich, zumal da γονεῦσιν ἀπειθεῖς I Röm. 30 bedeutet: den Eltern Ungehorſame, und ἀπειθής auch durch ἀνυπότακτος vom Heſych. illuſtrirt wird. Indeß vindiciren wir der erſteren Faſſung des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ., weil ſie die Originalbedeutung des ἀπειθ. mehr feſthält, den Vorzug. Doch geſetzt, es wäre die flattſche Enarration richtig, ſo iſt die fragliche Redensart ſo allgemein gehalten, daß ſie die gegen Gott Unfolgſamen unter Juden und Heiden befaſſen kann, folglich unſer V. auch in dieſem Falle den engherzigen Particulariſm. nicht begünſtigt.

V. 7.

Der Ap. ruft den Col. ins Gedächtniß, daß ſie als Nichtchriſten in jenen Begierden und Sünden (welche er V. 5 aufgeführt hatte,) ſich bewegt hätten, und gibt damit zu verſtehen, daß ſie als Chriſten dergleichen Dingen nicht fröhnen dürften, ſich im Gegentheile davor in Acht nehmen müßten. Wohl in derſelben Abſicht erinnert P. die heidenchriſtl. Empfänger der Epiſt. an die Epheſ. II, 3, die Gläubigen Corinths I Cor. 6, 10 und 11, die römiſchen VI Röm. 19, an ihren früheren, in ethiſcher Hinſicht ſchlechten Zuſtand. — Ἐν οἷς iſt von Zeger, Pearce dem τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ. V. 6 angeſchloſſen, als laute die Idee: „inter immorigeros illos filios;“ wie auch Roſenm. gethan haben muß, da er ſagt: „Quorum socii et imitatores vos etiam-fuistis.“ Dieſe Beziehung des ἐν οἷς wird durch die immediate Nähe des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ. empfohlen. Inzwiſchen hat es den Anſchein, als correſpondire οἷς dem ἃ V. 6, und müſſe wie ἃ in Relation zu τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ. V. 5 ſteht, gleichfalls dieſes Subſtantiv betreffen! Nun begreift Storr den Sinn: „secundum-illa (membra terrena, vitia) actiones vestras instituere (ähnlich drückt ſich Grot. ad h. l. aus), eorum impulsum in agendo sequi consuevistis.“ Doch hätte P. das ausdrücken gewollt: ſo würde er ſtatt ἐν ein κατὰ gewählt haben, ſ. II Cor. 10, 2; VIII Röm. 4. Genauer exponiren wir: In welchen auch ihr (wie die υἱοὶ τ. ἀπειθ. V. 6) gewandelt habt. Hieraus ergibt ſich, daß die Col. im Zuſammenhange mit jenen Leidenſchaften und Sünden gelebt haben,

daß ihr Leben ein Vollbringen und Befriedigen jener ſündlichen Affecte und Laſter geweſen iſt. Auf dieſe Art gebraucht P. περιπατεῖν ἔν τινι II Ephſ. 2 (wo das κατὰ τὸν αἰῶνα die Differenz des voraufgehenden ἐν vom κατὰ beurkundet), ibid. V. 10.

Das hinter περιεπατήσατε befindliche ποτὲ hat ſeine Epexegeſe im ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις. Zwar lautet die **recepta** αὐτοῖς. Allein τούτοις iſt durch A, B, C, Da pr. m, E, 17, 26, 71, 73 als ächt erwieſen. Es hat wahrſcheinlich Jemand τούτοις verwandelt in αὐτοῖς, um anzudeuten, daß ὅτι ἐζῆτε κ. τ. λ. auf die ſündlichen Affecte und Sünden, deren Erwähnung in V. 5 eine entferntere iſt, zu beziehen ſei. So viel iſt wenigſtens ausgemacht, daß Eraſm., Beza, Grot., Lange, Hedinger, Storr, Heinr. (wie es ſcheint,) das ὅτε ἐζῆτε ἐν αὐτοῖς auf dieſe Weiſe beziehen[1]). Nun würde, falls man ζῆν im gewöhnlichen Sinne **de vivendo** faßt, die aus der zweiten Vershälfte reſultirende Idee, mit der Idee der erſteren, wiefern in dieſer von ſündlichen Affecten ꝛc die Rede iſt, identiſch ſein. Deshalb erlauben ſich Manche Behufs eines Unterſchiedes beider Vershälften Künſteleien. Lange: „in Sünden leben heißt innerlich im Unglauben und im Reiche der Finſterniß ſtehen und bey ſich alles ſein Vergnügen an der Sünde haben; in Sünden wandeln aber den böſen Grund des Herzens und alſo die innerlich herrſchende Sünde im ganzen Leben zum Ausbruch kommen laſſen.“[2]) Dieſe Diſtinction erinnert an die alter Weiſen zwiſchen δύναμις und ἐνέργεια, iſt aber viel zu geſucht. Halten wir daher τούτοις h. l. feſt, und ſetzen es in Beziehung zu dem τοὺς υἱοὺς τ. ἀπειθ. V. 6. Einſt lebten die coloſſ. Chriſten in dieſen, d. i. in religiös ſittlicher Gemeinſchaft mit den Kindern des Unglaubens, mit den Heiden und Juden (ſ. ζῶντες ἐν κόσμῳ II Col. 20).[3]) Wie die Macht des Umganges über-

1) Auch Bähr dürfte dieſe Beziehung gewählt haben, weil er äußert: „In Sünden zu leben, war ihr (der Col.) Vergnügen, das hielten ſie für das beſte Leben, kannten kein anderes“ ꝛc.

2) Bähr diſtinguirt ſehr ähnlich: „ζῆν und περιπατεῖν unterſcheiden ſich — wohl ſo, daß erſteres mehr auf die Geſinnung, letzteres auf den äußeren Wandel geht;“ indeſſen Bährs „wohl“ beweiſt, daß dieſe Diſtinction in Bährs Augen nicht ganz ſicher iſt.

3) Dieſer Ausdruck widerlegt Bährs Behauptung: „ζῆν ἐν τινι unter oder bei jemand leben, zu überſetzen, wird der Sprachgebrauch nicht erlauben!“

haupt gewaltig iſt: ſo war dieſe Gemeinſchaft mit den Heiden und Juden für die Col. ehedem Verſuchung und Impuls geworden, in jenen ſündlichen Begierden und Laſtern ſich umherzutreiben, welchen dieſe Ungläubigen zugethan waren. Die Gemeinſchaft, welche die Col. jetzt hatten mit Juden und Heiden, war bürgerlich, und nothwendig; denn hätten ſie die bürgerliche nicht gewollt: ſo hätten ſie müſſen ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν, I Cor. 5, 10.

V. 8.

Der Ap. ſpricht die Exhortation, welche die Ablegung gewiſſer Laſter betrifft, in Beziehung auf V. 7, wo er ſelbige indirect angedeutet, direct und deutlich aus, nur daß er außer den V. 5 genannten ſündlichen Affecten und Laſtern viele andere namhaft macht. Junk. ſupplirt beim νυνὶ δὲ: „da ihr die chriſtliche Lehre angenommen habt." Doch νυνὶ δὲ bildet den Gegenſatz gegen ποτὲ ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις V. 7, wir werden ſomit den dem νυνὶ δὲ zu Grunde liegenden Begriff beſſer ſo faſſen: Jetzt aber, nachdem euer Leben in der religiöſen und moraliſchen Gemeinſchaft mit den Kindern des Unglaubens aufgehört hat. Dieſer Begriff iſt verwandt mit dem des ἀπεθάνετε III Col. 3. Piſcator: „**Nunc posteaquam estis ad Deum conversi, et spiritu Dei regenerati:**" ein bloß poſitiver Ausdruck für den von uns gewählten, aber angemeſſeneren, negativen. — Ἀπόθεσθε. Dies Verbum wird in der Bedeutung des: gewiſſe böſe Affecte und Sünden von ſich Ablegens — „von ſich Ablegen" iſt gleich dem: aus ſich Entfernen, Fahren laſſen, — bei P. IV Ephſ. 22, 25, bei Jacob. I Cap. 21; auch Dionyſ. Halic. IX, 33 gebraucht. Da es XIII Röm. 12 ἐνδύνεσθαι zum Antitheton hat: ſo vermuthen wir, daß jene tropiſche Bedeutung beim P. von dem eigentlichen Begriffe: Kleider von ſich ablegen, (vgl. ἱμάτια VII Ap. Gſch. 58) entlehnt iſt. In der That ſind Sünden ſehr ſchmutzige Kleider eines Chriſten. Ἀπόθεσθε iſt genau: „Ihr müſſet abgelegt haben." Calv. bemerkt im Hinblicke auf das V. 5 voraufgegangene νεκρώσατε nicht übel: „**haec mortificationis vis ac natura est, ut in nobis exstinguantur omnes corrupti affectus, ne posthac solitos fructus in nobis peccatum gignat.**" Das ἀποτίθεσθαι konnte von den Col. um ſo leichter geübt werden, als ſie Genoſſen der Kirche

Chriſti, d. h. Chriſti Glieder, geworden waren, und die zur Realiſirung des Guten erforderlichen ſublimeren Kräfte von Chriſto empfingen. — *Καὶ*. Die Hypotheſe, daß es pleonaſtiſch ſtehe (ſ. Flatt), iſt unzuläſſig, weil *καὶ*, zuſammengeſtellt mit *ὑμεῖς*, **etiam** ſein kann, vgl. *καὶ αὐτοὶ* VIII Röm. 23. Storr hat folgende Relation des *καὶ*: „**etiam vos non minus, quam Esseni, — fugere debetis iram**“ **caet.**: unſtatthaft! denn die übrigen Theile des Vr. zielen auf Eſſener nicht hin. Das *καὶ ὑμεῖς* V. 8 ſpielt an auf das *καὶ ὑμεῖς* des V. 7, wobei wir an die *υἱοὺς τ. ἀπειθείας* des V. 6 dachten. Nun haben die *υἱοὶ τ. ἀπειθείας* keineswegs als ſolche, wohl aber wiefern ſie *υἱοὶ τῆς πίστεως* geworden ſind, gewiſſe böſe Begierden und Laſter von ſich gethan. Mithin werden wir bei *καὶ ὑμεῖς* V. 8 folgende Relation haben: „auch ihr, wie andere gläubig gewordene Ungläubige.“ — *Τὰ πάντα* das Alles [1]). Heum., Pearce laſſen den Ap. hiemit „auf die V. 5 genannten Laſter“ zurückſehn. Theodoret dagegen bezieht die Partikel auf die in V. 8 nachher genannten: „*εἶτα λέγει* (P.), *ποῖα ταῦτα.*“ [2]) Doch wie? wenn P. mit *τὰ πάντα* beide zuſammenbegriffe? Das iſt deſto wahrſcheinlicher, als die böſen Begierden und Laſter der V. V. 5 und 8 insgeſammt Aeußerungen der corrumpirten Menſchennatur, d. i. *μέλη* derſelben ſind. Zwar hält Junk. dieſen **modus loquendi** (die Beziehung des *τὰ πάντα* auf V. 5 und V. 8) für „nur ſchwerfällig und ungebräuchlich.“ Allein er verliert alles Auffallende, weil P. ihn nicht in einem rhetoriſchen Kunſtproducte, ſondern in einem vertraulichen Sendſchreiben gebraucht [3]). Die *μέλη*, welche er im Folgenden enumerirt, ſind mit den V. 5 berührten nicht ganz identiſch:

ὀργὴν, θυμόν. Dieſe Termini erſcheinen IV Ephſ. 31 in

---

1) Die Lesart *ταῦτα πάντα* des Ambrſt. und der arm. Verſ. zeigt wenigſtens, der Leſer dürfe *τὰ* vor *πάντα* nicht überſehen.

2) Dahin zielt wohl auch die Bemerkung des Chryſoſt. zum *νυνὶ — τὰ πάντα*· „*καὶ καθολικῶς ἀεὶ λέγει, καὶ ἰδικῶς* (**sigillatim**)· *τοῦτο δέ ἐστι διαθέσεως*“ (**affectionis paulinae**).

3) Junk. meint, *τὰ πάντα* ſtehe „für *κατὰ πάντα* = *πάντως*, **omnino.**“ Eine willkührliche Annahme, wenn ſchon **F, G,cod. boern.** *κατὰ πάντα* (vermuthlich **ex interpret.**) liefern. Anders verhält es ſich mit V. 20, wo *κατὰ πάντα* ausdrücklich ſteht, obſchon auch dort *κατὰ πάντα* nicht = *πάντως* zu ſein braucht.

umgekehrter Ordnung. Nach Suidas iſt „ὁ μὲν — θυμὸς ὀξὺς κ. ὀλιγοχρόνιος, ἡ δὲ ὀργὴ βραδυτέρα μὲν, μονιμωτέρα δέ.“ Damit würde übereinſtimmen, wenn man unter θυμὸς die Rachbegier, wiefern ſie plötzlich nach Außen, etwa durch Schmähworte, hervorſchießt, unter ὀργὴ die Rachbegier, ſofern ſie in der ψυχὴ bleibt, verſteht. Beide entſtehen wegen eines (nur imaginairen oder realen) Unrechts, das man von einem Andern erfahren zu haben glaubt, gegen des Andern Perſon. Doch hat man nicht nöthig, deshalb der Behauptung des Heinr.: „θυμος et ὀργη **jung. ut syn. etiam Rom. 2, 8, Eph. 4, 31,**“ beizupflichten. Die letztere Stelle läßt ſich, weil daſelbſt von dem menſchlichen θυμὸς und der menſchl. ὀργὴ gehandelt wird, gleich der unſrigen deuten. In der erſteren iſt von einem durch Gott über die ἀπειθοῦντας τῇ ἀληθείᾳ und πειθομένους τῇ ἀδικίᾳ geſendeten θυμὸς und eben ſolcher ὀργὴ die Rede (vgl. II Röm. V. 5, 6, 8), wiewohl auch dort die Strafgerechtigkeit Gottes gemeint ſein kann, inwiefern ſie bald ſchneller, bald langſamer ſich manifeſtirt. — Κακίαν, nach Heum. „alles böſe und ſündliche Weſen.“[1]) Daß das Wort dieſe Bedeutung zuweilen im N. Teſt. hat, geht aus I Ptr. 2, 1; I Cor. 14, 20 hervor. Inzwiſchen beſagt es auch: die Bosheit, die Sucht, dem Nebenmenſchen factiſche Nachtheile zuzufügen; denn Suidas lehrt: „κακία ἐστὶν ἡ τοῦ κακῶσαι τὸν πέλας σπουδὴ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ; vgl. zum Erweiſe III Tit. 3 (wo κακία mit φθόνῳ zuſammengeſtellt iſt,), IV Ephſ. 31 (wo es in V. 32 die Antitheſis hat: „γίνεσθε — εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ, — χαριζόμενοι ἑαυτοῖς). Dieſer ſpecielle Sinn iſt h. l. ſchicklich, weil P. Specialia aufführt. Daher ziehen wir ihn dem heumannſchen vor. — βλασφημίαν. Hergeleitet von βλάπτειν τὴν φήμην, bedeutet es ein Benehmen, wonach man dem guten Namen Jemandes (durch Worte) ſchädlich wird, die Läſterung (λοιδορία nach Theophyl.) des rechtſchaffenen Nebenmenſchen, ſ. I Tmth. 6, 4; IV Ephſ. 31[2]).

1) Auch Beng. obſervirt allgemein von der κακίᾳ: „vitium animi, v. c. suspicionem, perversitatem, impatientiam.!?“

2) Vgl. βλασφημούμεθα III Röm. 8; βλασφημεῖν III Tit. 2, und das „συνυφαίνειν τὸ βλασφημεῖν τῷ συκοφαντεῖν“ bei Philo in legat. ad Caj. pag. 1016, E.

Hedinger faßt *βλασφημία* h. l. auch von der unmittelbaren Läſterung „wider Gott.“ In der That findet ſich XIII Apclpſ. 6: *βλασφημεῖν πρὸς τὸν Θεὸν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (vgl. II Röm. 24). Und gebrauchen wir nicht unſer Blasphemie in dieſer Beziehung? Doch der Umſtand, daß h. l. überhaupt von Sünden, die zunächſt den Nebenmenſchen angehen, die Rede iſt, macht nothwendig, die einfache, zuerſt genannte Deutung zu wählen. — *Αἰσχρολογίαν* verſteht Whitby von „Schmähreden, die Jemandem einen Schandfleck anzuhängen dienen.“ Dadurch entſteht ein unangenehmer Pleonaſm., weil *αἰσχρολογ.* nach dieſer Interpret. mit *βλασφημία* coincidirt. Iſt nicht eine „Läſterung, welche unſern Bruder bei andern verächtlich zu machen dient,“ *βλασφημία*? Richtig überträgt Luther hingegen *αἰσχρολογ.* mit „ſchandbare Worte,“ d. h. Zoten, die das Ohr des Andern verletzen, ſeiner Religioſität und Moralität Eintrag thun, vgl. die Antitheſen, welche der *λόγος σαπρὸς* IV Ephſ. 29 hat. Die orale *αἰσχρολογίαν* (= **turpiloquium**) ſtellt Xenoph. mit dem thatſächlichen *αἰσχρουργίαν* zuſammen, ſ. **de repbl. Lacedm.**[1]) **c. 5, §. 6.** — *Ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.* Die äthiop. und arab. Verſ. (**e trib. editionib.**), Vigil., der Ambrſt., **cod. G** und **boern.** liefern *μὴ ἐκπορευέσθω* vor *ἐκ*, wornach der Sinn: (die *αἰσχρολογία*) müſſe nicht aus eurem Munde gehen! Indeß merkt man es dieſer Lesart ab, daß ſie Inſerat fremder Hand iſt, entlehnt aus IV Ephſ. 29. Sie iſt eben ſo überflüſſig, wie das *ἐκπορευομένην*, von welchem Bähr ſagt, daß derjenige es vor *ἐκ* ergänzen könne, wer es nöthig finde. Freilich zollen wir dem Grot. keinen Beifall, ſofern er *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* dem *ἀπόθεσθε* anſchließt, als wolle P. ſagen: Entfernet aus eurem Munde Alles, was den Nichtchriſten eignet, z. B. Zorn ꝛc.; denn *ἀπόθεσθε* liegt dem *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* zu fern.

1) Dem Grot., Heum. zufolge wird *αἰσχρολογία* in V Ephſ. 4 *αἰσχρότης* genannt, ſ. auch Schleusn. **lex. s. v.** *αἰσχρότης.* Unwahr! denn *αἰσχρότης* kann, wie es das röm. **turpitudo** iſt, ſo zugleich **inverecundiam in verbis et factis** ausſagen, alſo mehr, als *αἰσχρολογία.* Mit unſerer Anſicht harmonirt die *εὐχαριστία*, die V Ephſ. 4 den Gegenſatz der *αἰσχρότης* darſtellt, ſehr gut, weil derjenige Dank, den die Chriſten Gott für die Vergebung ihrer Sünden darzubringen haben, ſowohl im geſammten Thun, als auch in Worten ſich manifeſtiren ſoll. Arrian ſondert mit Bedacht *αἰσχροὶ λόγοι* und *ἔργα ἀσχήμονα.*

Vielmehr verknüpfen wir ἐκ τ. στόμ. ὑμ. mit αἰσχρολογ., womit der Ap. jene Partikel eng verbunden hat, ohne deshalb mit Storr und Flatt einen Pleonaſm. wahrzunehmen. P. gibt mit der Partikel zu verſtehen, er meine eine ſolche Schandrede, die (nicht von anderen Bekennern Jeſu herrühre, ſondern) aus dem Munde der Col. hervorkomme. Der Chriſt hat die ethiſche Reformation zuvörderſt an ſeiner Perſon, an dem Ungeziemenden, was dieſer inhärirt, anzufangen, dann erſt ſoll er Andere reformiren wollen. Sonſt läuft er Gefahr, daß die an Anderen vorgenommene Reformation ihm nicht gelingt.

V. 9.

Auch ψεύδεσθαι iſt ein Glied des alten, corrumpirten Menſchen. Daher das Verbot deſſelben! Michael. in Anſehung des μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους: „ſollte nicht die Meinung ſein „„verläumdet einander nicht?““ Nun gehört allerdings die Verläumdung in das Gebiet der Lüge [1]); aber ſie erſchöpft darum den Begriff des ψεύδεσθαι nicht. Berückſichtigen wir IV Ephſ. 25, wo es heißt: ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος, λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ſo werden wir unſere Partikel interpretiren: Lüget nicht zu einander, der eine nicht zu dem anderen. Dieſes Lügen kann ſowohl diejenigen, mit welchen man ſpricht, als auch diejenigen, von welchen man ſpricht, betreffen. In beiden Rückſichten hintergeht man einander und ſchadet einander. So läßt ſich aus εἰς ἀλλήλους, welches laut der eben angeführten Parallele bedeutet **alius ad alium** [2]), der Begriff „**alius adversus alium**,“ was Eraſm. hat, herleiten. Den Uebergang der Rede zu dem Folgenden gibt Theodoret ſcharfſichtig an: „οὕτω διδάξας, τίνα ἐκάλεσε τοῦ σώματος μέλη, δείκνυσι καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, οὗ ταῦτα τὰ μέλη.“

ἀπεκδυσάμενοι. Daß das Verb. **h. l.** in ſublimer Beziehung von einem ſich (**sibi**) Ausziehen (Ablegen) der alten, ſittlich verkehrten Sinnesweiſe zu deuten iſt, emergirt aus demjenigen, was zunächſt folgt, gewiſſermaſſen ſelbſt aus dem Vorhergehenden, vgl. die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς II Col.

1) Lüge iſt „**voluntaria falsi enuntiatio, fallendi caussa.**“ So Auguſtin treffend.

2) P. hätte für εἰς ἀλλήλους ſetzen können ἀλλήλοις, wie Luc. ſagt: ἐψεύσω ἀνθρώποις V Ap. Gſch. 4.

11. Doch woher dieſe tropiſche Bedeutung unſers Verbi? Nach Krebs „ab actoribus, qui habitu mutato et vestibus depositis alias partes agunt.“ Schleusn. ſetzt im lex. s. v. ἀπεκδύομαι ein haud male! zu dieſer Anſicht hinzu; mit Unrecht! weil durch ſelbe eine der Schauſpielkunſt eigene Heuchelei, die dem ernſt ſittlichen Weſen des P. ſehr fern liegt, in den Tropus kommt. Beſſer deriviren wir den metaphor. Sinn des Verbi davon, daß überhaupt der Menſch alte (ſ. das παλαιὸν vor ἄνθρωπον bei P.,) und beſchmutzte Gewande für immer ablegt; denn ἀπεκδύεσθαι wird urſprünglich von dem eigentlichen ſich Auskleiden bei Claſſikern gebraucht, wie ſelbſt Schleusn. aus „Musaeus Hero et Leand. v. 251“ die Phraſe „ἀπεδύσατο πέπλον“ aufführt. Sollte nicht die tropiſche Bedeutung der in Wolfs curis ad h. l. namhaft gemachten talmudiſchen Redeweiſe חלש ליביה (er zog ſein Herz aus, intentionem animi deposuit,), eben daher abgeleitet werden können? Ἀπεκδυσάμενοι überträgt Roſenm. mit deponite, Flatt meint: „ſie ſollten den alten Menſchen fortwährend ausziehen.“ Beides ſtreitet gegen die Aoriſtbedeutung jenes Participes. Piscator, auch Calov reſolvirt ſelbiges durch ἀλλ᾽ ἀπεκδύσασθε. Angemeſſener übertragen wir es mit quia exuistis. Die Thatſache, daß die Col. bei ihrer Taufe den alten Menſchen ſammt ſeinen Aeußerungen dem Vorſatze und Angelöbniſſe nach ausgezogen hatten, ſtellt P. als das Moment dar, weshalb die Col. in dem täglichen Leben die μέλη deſſelben, die er III Col. 5, 8, 9 genannt hatte, realiter nach und nach von ſich thun ſollen. Das ψεύδεσθαι εἰς ἀλλήλους dagegen iſt ein Zeichen, daß man jenen ſchönen Vorſatz gebrochen hat. — Unter τ. παλαιὸν ἄνθρωπον verſtehen Theodoret, Juſtinian, Watabl., Grot., Vorſt. das alte Leben, und zwar, wie Heum. will, das ſündige [1]). Doch in IV Ephſ. 22, worauf Heum. deßfalls provocirt, ſagt der Ap.: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, erklärt ſomit (indem er ja kein τοῦτ᾽ ἔστιν geſetzt hat,) keineswegs die Phraſe τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον durch die Worte τὴν προτέραν ἀναστροφήν. Dazu kommt, daß das

1) Decum. Faſſung: „inveteratam, putrefactam, et peccatis contabefactam vitam nondum per fidem Christi renovatam, nec innovatam baptismate,“ geht eben dahin.

vorige ſündliche Leben eher durch ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ h. l. bezeichnet ſein dürfte. Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος iſt zweifelsohne die ehemalige Menſchennatur, die frühere Denk= und Sinnesart der Col., die Vitioſität, welche ihnen, als Dienern der Götzen und als Anhängern des Judaiſm., inhärirte. Das ὁ παλαιὸς illuſtrirt Heſych. durch „ὁ ταῖς φρεσὶν ἐξεφθαρμένος ἤδη, ἄφρων," nur daß jener Ausdruck nicht bloß intellectuell zu faſſen iſt, (was einſeitig ſein würde!), ſondern, ja beſonders in moraliſcher Beziehung, ſ. IV Ephſ. 22; VI Röm. 6 [1]). „**Vetus homo significat**, bemerkt Calv. gut, **quicquid afferimus ex utero matris, et quicquid sumus natura.**" — Σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Die vom alex. Cyrill ſuppeditirte **lectio** „τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις" (dieſes Subſtantiv hat Clem. anſtatt des πράξεσι,) iſt, aus V Glt. 24 offenbar entlehnt, als Gloſſe ziemlich brauchbar. Πράξεις αὐτοῦ ſind Wirkungen, welche der alte Menſch producirt, gewiſſe Neigungen (z. B. die ὀργὴ), Worte (βλασφημίαι), doch auch Handlungen, die wider Gott ſtreiten und ſeine Gebote verletzen, kurz Sünden (vgl. III Col. 5 u. 8). Für αἱ πράξεις τοῦ παλ. ἀνθρ. ſagt P. V Glt. 19 τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, XIII Röm. 12 τὰ ἔργα τοῦ σκότους. Der innige Connex, worin dieſe Actionen des alten Menſchen (der ſeit dem erſten Adam ſich immer fortgepflanzt hat,) mit dem alten Menſchen ſelber ſtehen, iſt durch σὺν angedeutet.

V. 10.

Mit der vorſätzlichen Ausziehung des alten νοῦς während des Taufactes war die vorſätzliche Anziehung des neuen genau verbunden. Calv. zu V. 9 nicht übel: „**eum (i. e. veterem hominem) exuunt, quicunque renovantur per Christum.**" Καὶ nach Junk. **contraque**. Es genügt an **que**, weil das **contra**, d. i. der Begriff des Gegenſatzes gegen den παλαιὸς ἄνθρωπος des V. 9, in τὸν νέον deutlich ausgeſprochen iſt. — Ἐνδυσάμενοι. Ἐνδύομαι urſprünglich: ich ziehe mir Kleider an, ſ. XII Luc. Ev. 22 (beim Marc. XV, 20 werden τὰ ἱμά-

---

2) Bähr: „Der alte Menſch iſt das, was P. auch wohl σῶμα τῆς ἁμαρτίας oder τῆς σαρκὸς nennt, Kap. 2, 11 (Röm, 6, 6), die Bezeichnung unſerer Natur als geiſtlich todte." Indeſſen iſt ſehr denkbar, daß die Phraſe ὁ παλαιὸς ἄνθρ. dort lediglich der σάρξ gleich iſt, und σῶμα, ἁμαρτία einen anderen Sinn haben.

τια τὰ ἴδια zum *ἐνέδυσαν αὐτὸν* geſetzt,); aber auch: ich nehme mir etwas Geiſtiges an, mache es mir zu eigen, z. B. VI Ephſ. 11 *τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ* (zu welcher geiſtlichen Armatur V. 14 die *ἀλήθεια* und *δικαιοσύνη*, V. 16 die *πίστις*, V. 17 das *ῥῆμα τοῦ Θεοῦ* gehört); ferner *σπλάγχνα οἰκτιρμ.* III Col. 12. Dieſe metaphor. Beziehung fließt ſehr natürlich aus der eigentlichen, und hat bei den Hebr. ihr Analogon, ſ. צֶדֶק לָבַשְׁתִּי (Gerechtigkeit zog ich an,) **XXIX** Hiob. 14, יִלְבְּשׁוּ תְשׁוּעָה (**salutem**) II Chron. 6, 41 [1]). Das *ἐνδυσάμενοι* **h. l.** iſt Beweis, daß die Col. zu einer gewiſſen Zeit (als Heiden und Juden,) *τὸν νέον* (*ἄνθρωπον*, nach V. 9) nicht an ſich getragen haben, wiewohl ſie auch nicht total nackend geweſen ſind; denn als gefallene Sünder hatten ſie *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* (V. 9). — *Τὸν νέον*. Daß dieſes Adjectiv im N. Teſt. nicht bloß **proprie** (z. B. vom *οἶνος* V Luc. Ev. 37), ſondern auch **improprie** genommen wird, beurkundet I Cor. 5, 7, welcher Stelle zufolge die corinth. Chriſten ein *νέον φύραμα* werden ſollen, eine neue chriſtliche Maſſe, eine Totalität von Individuen, die in geiſtig ſittlicher Hinſicht von Neuem geſchaffen ſind (durch die Influenzen des heiligen Gottesgeiſtes, welchen P. als Urprincip alles wahrhaft Guten betrachtet). So iſt auch *τὸν νέον* **h. l.** Ausdruck für die Denkungsweiſe und den ſittlichen Character, welcher unter den Influenzen dieſes Geiſtes ſeinen Urſprung bekommen (vgl. nachher *τοῦ κτίσαντος αὐτὸν*, und III Joh. Ev. 5). Dieſe gleichſam neue Creatur, welche vom *παλαιὸς ἄνθρωπος* himmelweit verſchieden war, hatten die Col. als wahrhaft Gläubige ſich zu eigen gemacht: ein Act, der im Grunde identiſch iſt mit dem innerlichen Acte des *συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ* (III Col. 1), welcher freilich von der *καταλλαγὴ* verſchieden iſt. Uſteri's Behauptung [2]): „es ſolle (näml. das Bild: den neuen Menſchen anziehen) keineswegs die im Innern vorhergehende Veränderung bezeichnen," hat keine Wahrheit. Wohl ſoll der neue Menſch gleich dem neuen Gewande ſich äußern, ſichtbar werden, in den V. 12 aufgeführten chriſtlichen Tugenden, die im

1) Was die Hellenen betrifft: ſo hat Athenäus „*βουλόμενοι ἐνδύεσθαι αὐτὴν αὐτάρκειαν*" (**l. XIII, cp. 2**). — In des Fabricius **cod. pseudepgrh. Vet. Test. 1, pg. 587** ſteht „*ἐνδύσονται εὐφροσύνην.*"

2) In der Entwickel. des paul. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 230.

Connex mit ihm ſtehen und ſeine Erzeugniſſe ſind. Aber darum iſt der νέος ἄνθρωπος ſelber noch nichts Aeußerliches, eben ſo wenig, wie die παλιγγενεσία. Calv. findet unſern locus mit Recht bemerkenswerth, „quia ex eo colligi potest definitio regenerationis. Continet enim duas partes, veteris hominis depositionem et instaurationem novi.“

τὸν ἀνακαινούμενον. Flatt hält für wahrſcheinlich, daß dieſes Particip auf ἄνθρωπον ſich beziehe: „den Menſchen ſollt ihr anziehen, der neu gebildet wird, eine ganz umgeänderte, neu gebildete Geſinnung.“ Doch da im Vorigen τὸν νέον ſimpliciter geſetzt iſt: ſo iſt rathſamer, das Particip inſonderheit dem τὸν νέον anzuknüpfen. Ἀνακαινόω iſt renovo, vgl. II Cor. 4, 16: ὁ ἔσωθεν (sc. ἄνθρωπος) ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ κ. ἡμέρᾳ. Mithin nennt der Ap. den neuen Menſchen denjenigen, der erneuet werde, d. i. von der ihm noch anhaftenden Unſauberkeit geläutert, gebeſſert, erkräftigt, kurz perfectionirt [1]). Dieſer Prozeß wird dadurch nothwendig gemacht, daß der neuen Denk- und Sinnesweiſe ein gewiſſes Quantum ſittlicher Unreinigkeit und Kraftloſigkeit durch den παλαιὸς ἄνθρ., welcher ſich in dieſem Leben nicht mit der Wurzel tilgen läßt, zugeführt wird, wie jeder ächte Chriſt an ſeiner eignen Perſon abnehmen kann. Deshalb Davenant. mit gutem Grunde: „Renovatio — non uno momento absolvitur; sed assidua Spiritûs sancti opera indiget.“ — εἰς ἐπίγνωσιν wird beim alex. Cyrill nicht geleſen, dies erklärt ſich vielleicht aus der Schwierigkeit der Phraſe in dieſem Nexus. Calv.: „novitatem vitae in **agnitione** consistere docet“ (P.), (er verſteht die agnitio „de Spiritus sancti illuminatione, quae viva est atque efficax“). Augenſcheinlich verfehlt; denn εἰς ἐπίγνωσιν iſt in (i. e. ad) cognitionem [2])! Ἐπίγνωσις iſt die gründlichere Einſicht in die

1) Glaſſ.: „Postea — novus homo subinde magis ac magis crescit et augetur, donec maturescat in virum perfectum.“ Bähr findet crescere als Ueberſetzung des ἀνακαινοῦσθαι „nicht ganz richtig,“ und meint, „es ſolle vielmehr — das Umſichgreifen des neuen Lebenskeimes ꝛc. angedeutet werden;“ allein was iſt das Umſichgreifen eines Dinges anders, als ein Wachſen deſſelben?

2) Das ſtorrſche Supplement hinter εἰς, näml. „γίνεσθαι i. e. ita ut existat cognitio Dei“ iſt, weil es in εἰς (dem Sinne nach) involvirt iſt, überflüſſig.

Θεῖα (wozu auch die Rathſchlüſſe der Gottheit hinſichtlich des durch Chriſtus herbeizuführenden Heiles der Menſchheit zu rechnen ſind), wie aus II Col. 2; I, 9 emergirt, ohne daß erforderlich iſt, mit Junk. und Flatt τοῦ Θεοῦ bei εἰς ἐπίγν. zu ergänzen [1]). Der neue Menſch wird dergeſtalt erneuet, daß dieſe Tieferkenntniß der göttlichen Dinge gefördert wird. Wird die neue Denk- und Sinnesweiſe der Chriſten täglich geheiligter: ſo wird einerſeits dasjenige Element, welches der religiöſen Tieferkenntniß ſchädlich iſt, d. i. das ſündliche Reſiduum des alten Menſchen, immer mehr entfernt, andrerſeits die Gemeinſchaft mit dem Gotte, der die Quelle alles, auch des intellectuellen, Heiles, geſteigert. So wird die continuirliche Erneuerung des νέος ἀνθρ. das treffende Medium gründlicher Gotteserkenntniß (ſ. I Phlpp. 9, 10, desgl. XII Röm. 2), wie ein in die Sünde immer mehr verſinkendes Leben Ignoranz in Bezug auf die göttlichen Dinge (nach göttlicher Weltordnung) zur Folge hat (I Röm. 28). — Die Worte κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν laſſen ſich dem εἰς ἐπίγνωσιν ſubordiniren, dann iſt der Gedanke, wie Roſenm. ſagt: „**Cognitio nostra ad imaginem ejus (Christi) efformata, ei similis, est (si probamus ea, quae Christus probat, ea improbamus, quae is improbat).**“ Wir können nicht mit Bähr ſagen, daß dieſe Auslegung einen „völligen verkehrten Sinn“ gibt; denn nach dem N. Teſt. ſoll der Chriſt Chriſto in jeglicher Beziehung ähnlich werden. Auch möchte der Artikel τὴν nach ἐπίγν. in dieſem Falle nicht unumgänglich nöthig ſein; denn auch III Röm. 25 fehlt hinter διὰ τῆς πίστεως, obgleich die Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι folgen, der Art. τῆς. Wohl aber läßt ſich mit Recht die Inſtanz gegen jene Conſtruction des κατ' εἰκόνα machen, daß dieſe Worte eben ſo gut von τὸν ἀνακαινούμενον abhängig gemacht werden können (in welchem Falle ſie dem εἰς ἐπίγνωσιν coordinirt erſcheinen), und daß IV Ephſ. 24 für die letztere Conſtruction ſprechen dürfte. Um die Idee, welche ihr zufolge P. gehabt hat, richtig darſtellen zu können, müſſen wir zunächſt die Frage beantworten: Wer iſt

---

1) Mehrere von Junk. cit. Stellen (die bereits Storr citirt,), Ephſ. VI, 24; Hbr. V, 8, Phlpp. II, 8 gehören, weil von Gotteserkenntniß dort nicht die Rede iſt, nicht hieher. Röm. II, 8 dagegen, wo γινώσκεις τὸ θέλημα ohne τοῦ Θεοῦ geſchrieben ſteht, empfiehlt unſere Anſicht.

im τοῦ κτίσαντος Subject? Nach Eraſm. Chriſtus: „**ad imaginem Christi, qui, ipse novus homo, et in nobis condidit novum hominem, exstincto vetere.**“ Dieſer Beziehung ſind Vorſt., Wels, der altenb. Bibelc. zugethan. Aber P. nennt im Epheſ. Br. **loc. cit.** den καινὸν ἄνθρωπον: τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα. Vermuthlich hat er alſo bei τοῦ κτίσαντος **h. l.** die väterliche Gottheit im Sinne [1])! Nun exegeſirt Zachariä: „nach dem Muſter Gottes, welcher die Menſchen gleich Anfangs auf dieſe Art geſchaffen hatte,“ urgirt folglich die primäre Creation. Dagegen ſtreitet, daß αὐτὸν auf τὸν νέον hinweiſet, und κτίζειν τὸν νέον beſagt: den neuen Menſchen hervorbringen, was nach II Ephſ. 10 ἐν Χριστῷ Ἰησ. von Seiten der väterlichen Gottheit geſchieht, vgl. auch II Cor. 5, 17. Demnach der Sinn des Ganzen: es werde die neue Denkungs- und Sinnesweiſe der Col. dergeſtalt vervollkommnet, daß ſie ihre gründliche Gotteserkenntniß mehre und in zunehmender Heiligkeit dem Fürbilde des Gottes entſpreche (κατὰ **secundum, congruenter**), welcher in Verbindung mit Chriſto (unter den Influenzen des Geiſtes Chriſti,) die neue Denk- und Sinnesart hervorgebracht habe. Je mehr dieſe veredelt wird, deſto ähnlicher wird ſie dem abſolut heiligen Muſterbilde ihres Schöpfers, deſto mehr Abbild des göttlichen Urbildes. Davenant. kurz und gut: „**Est hoc alterum renovationis effectum, ut mente per fidem illustrata voluntas Deo conformis reddatur.**“

V. 11.

Der Nexus dieſes V. mit dem vorigen wird durch die Faſſung des ὅπου beſtimmt. Nach Schleusn. (**im lex. s. v.** ὅπου) „**positum est pro** ἐν Χριστῷ“ (auch Decum. erläutert ὅπου mit „**apud Christum, apud fidem**“); allein V Glt. 6, welche Stelle Schleusn. zu vergl. gebeut, hat einen etwas anderen Character, als die unſrige. Ὅπου ſteht in Relation zu τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν V. 10, welcher dem ὅπου zunächſt ſteht. Wo, d. h. bei der Schöpfung und fortgeſetzten Veredlung der neuen Denk- und Sinnesart iſt eine Differenz der Nationalität, der äußeren Prärogative, der Cultur, des Standes in der Welt von keinem

1) Doch braucht man nicht „Θεοῦ“ zu ergänzen, ſ. Bähr.

Gewichte, keinem Nachtheile oder Vortheile; ſondern dabei iſt Chriſtus von aller Bedeutung, dabei kommt Alles auf Chriſtus an, ihm verdankt man jene (urſprünglich von Gott herſtammenden) geiſtig ſittlichen Güter. Solche Relation des ὅπου (= in quo) darf nicht befremden, da dies adverbium loci XXVI Mtth. 57 in Beziehung zu Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα ſteht. — οὐκ ἔνι. Bähr glaubt, es „werde ſich die Bedeutung **inest** oder **est in** an unſerer Stelle nicht feſthalten laſſen, wo das **in** ſchon im ὅπου liege; ſondern man nehme es ſchlechthin für ἔστι.“[1]) Doch könnte nicht P. ἔνι, im Sinne von ἔνεστιν[2]), und ὅπου zuſammengereihet haben, um eo ipso ſeine Rede ſtärker, die Idee, welche er ausſprechen will, intenſiver zu machen? „Wo nicht darin iſt,“ d. h. gerade bei der Hervorbringung und Vervollkommnung des νέος ἄνθρ. „iſt nicht Heide und Jude,“ gilt das nichts (vgl. τι ἰσχύει V Glt. 6), ob Jemand ein Heide oder ein Jude iſt. Der Jude z. B. wird darum, weil er aus der Tribus Juda, alſo von Abraham, leiblicher Weiſe herſtammt, der Bildung und Renovation des neuen Menſchen nicht vorzugsweiſe vor dem Heiden theilhaftig, der dieſer Geneſis ſich nicht erfreuet. Wie könnte Gott den Juden vor dem Heiden dieſer Wahlthaten würdigen, da die Nationalität in Gottes Augen etwas Aeußerliches iſt? — ἄρσεν κ. θῆλυ. Zeger bemerkt, „er finde dieſe Worte beim Sedul. und demjenigen, qui glossema scripsit sub titulo Hieronymi. Auch ſcheine ſie Ambroſius im Commentare zu berühren, um concentum cod. latinor., paucis exceptis, zu verſchweigen.“ Zeger hätte noch für jene Partikel anführen können, daß ſie von der Vulgt. ex edit. Sixti V, Ital., Auguſtin, Pelag., Caſſiod., D a pr. m., E, F, G ſuppeditirt werde, und daß die aus der Partikel reſultirende Idee: es komme bei der Production und Renovation des neuen Menſchen nicht darauf an, ob Jemand männlichen oder weiblichen Geſchlechtes ſei, an ſich richtig ſei. Allein es ruht der ſchwere Verdacht auf ἄρσεν κ. θῆλυ, daß es aus III Glt. 28 entlehnt und durch fremde Hand in III Col. 11 inſerirt iſt[3]).

1) Das thun Eraſm. Schm., Heum., Flatt.

2) „Ἀριστοφάνης ἀντὶ τοῦ ἔνεστιν· ἔνι φύσις, ἔνι θράσος.“ So Phavorinus vortrefflich.

3) Wichtig iſt Heinr. Anmerk.: „In nullo cod. neque apud Alter., neque ap. Birch, reperitur additamentum.“

Daher wagen wir nicht, es für genuin zu erklären. — Ἕλλην κ. Ἰουδαῖος. Jenes Wort geben Vatabl., Jac. Cappell., Roſenm. mit Graecus, ſcheinen es ſomit auf Ein Volk zu reſtringiren. Doch ἀκροβυστία, welches dem Ἕλλην im Folgenden correſpondirt, empfiehlt eine univerſellere Deutung. Die Juden nannten ſämmtliche Heiden (vielleicht, weil das Idiom der Griechen beinahe zur Univerſalſprache geworden war,) Ἕλληνας (vgl. VII Joh. 35), daſſelbige haben in der Folgezeit Juſtinus, Tatian u. a. gethan, λόγους πρὸς Ἕλληνας anfertigend. Daher begreifen wir unſer Ἕλλην von dem Heiden überhaupt, ſo, daß h. l., wo κ. Ἰουδαῖος adjungirt iſt, die geſammte Menſchheit namhaft gemacht wird[2]), wie III Röm. 9; II, 9, 10. — περιτομὴ κ. ἀκροβυστία. Grot.: „circumcisus aut incircumcisus," hiemit harmoniren, was den Sinn anbelangt, Erasm., Heum., Beng., Michael., das exeg. Hdb., Flatt, Bähr. Allerdings ſtehen jene Abſtracta hin und wieder (ſ. II Ephſ. 11: II Glt. 7,) ſtatt der Concreta, auch h. l. iſt es möglich, weil die Worte von Concretis: Ἕλλην κ. Ἰουδ., βάρβαρος, Σκύθης umgeben ſind. Indeß iſt dieſe Interpretation nicht nothwendig; denn die Partikel gewährt einen ſchicklichen Gedanken, wenn ſie auch abſtract genommen wird. Bekanntlich vindicirte der Jude, daher auch der judaiſirende Theoſoph Coloſſens der fleiſchlichen Beſchneidung (welcher die fleiſchliche Vorhaut entgegenſtand,) einen hohen Werth bei dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, und Gottes zu den Menſchen. Dagegen erklärt P.: es würden bei der Schöpfung und Vervollkommnung des neuen Menſchen Beſchneidung und Vorhaut nicht berückſichtigt, die Beſchneidung ſei kein ſinguläres Medium, jene Güter zu erlangen (als müſſe man erſt äußerlich ein Bekenner des Moſaiſmus werden, um Chriſt zu ſein!), die Vorhaut ſtehe dem Empfange jener Wohlthaten nicht im Wege. In Betreff der bisherigen apoſt. μερισμοὺς Calv.: „data opera adjecit, ut rursus abstraheret Colossenses a ceremoniis. Hoc enim sonant verba: Christianam perfectionem istis observationibus nihil indi-

2) Nach Bähr geht hier der Gegenſatz „auf den Unterſchied in der äußerlichen (weltlichen) Bildung." Aber man ſieht nicht ein, warum nicht auf Differenz der leiblichen Herkunft durch den Gegenſatz hingedeutet ſein kann. Ἰουδαῖος ſpricht dafür ſattſam.

gere, imo res esse ab ea penitus alienas;“ nur daß dieſe Bemerkung inſonderheit zum zweiten *μερισμ.* paßt. — Zwiſchen *βάρβαρος Σκύθης*, auch zwiſchen *δοῦλος ἐλεύθερος* liefern die Peſchit., äthiop. Verſ., Vulgt., Ital., latein. K. V., z. B. Hieron., Ambrſt., desgleichen **D a pr. m., E, F, G,** jedesmal *καὶ*. Sie mögen dazu durch die beiden bei *Ἑλλ.* und *Ἰουδ., περιτ.* und *ἀκροβσ.* vorhergehenden, Syzygien bildenden, *καὶ* veranlaßt ſein, und gemeint haben, die Rede ſymmetriſcher, zuſammenhängender machen zu müſſen! So werden jene beiden *καὶ* der Unächtheit verdächtig. Des P. Rede iſt, weil ſie innerlich (der Idee nach) ſchön zuſammenhängt, nur äußerlich Aſyndeton, daher jene *καὶ* entbehrt werden können. Ja die Rede gewinnt durch Omiſſion derſelben an Lebhaftigkeit. — *βάρβαρος*. Es heißt bei Herodot: „*βαρβάρους πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους*“ (ſ. II, 158); Ovid: „Barbarus hic (d. i. im Pontus) ego sum, quia non intelligor ulli“ (V trist. 10). Aus dieſen Beiſpielen geht hervor, daß derjenige *βάρβαρος* iſt, der eine Sprache ſpricht, welche dem Andern nicht verſtändlich, (ausländiſch) iſt: eine Bedeutung, die dadurch erklärbar wird, daß das fragliche Wort vielleicht einem harten und undeutlichen Tone (bar! bar!) nachconſtruirt iſt. Man hat keine dringende Veranlaſſung, dieſen Sinn hier zu ſtatuiren, obſchon er I Cor. 14, 11 an ſeiner Stelle iſt. Erwägt man, daß derjenige, der eine ausländiſche Sprache im Munde führt, von demjenigen, welcher ſie nicht ſpricht, leicht für ungebildet und unfein gehalten wird: ſo fällt nicht auf, daß Heſych. *βάρβαροι* mit *ἀπαίδευτοι* erörtert (ad I Rom. 14). Die gebildeten und feinen Bewohner Griechenlands (von Heſych. ſelbſt *φρόνιμοι* geheißen,) belegten die Nichtgriechen, die ſie bei ihren fremden Sprachen für ungebildet und unfein hielten, und welche es zum Theil wirklich waren[1]), mit dem Prädicate *βάρβαροι*, wie auch bei Platon *Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι* zuſammengeſtellt erſcheinen. Faſſen wir das Verhältniß der Ausdrücke *βάρβαρος Σκύθης* zu einander in das Auge: ſo meinten (nach Salmaſius!) Joh. Jacobäus[2]), Winkler[3]), daß h. l.

1) Die Aegyptier, Chaldäer u. a. machen eine rühmliche Ausnahme.
2) Er ſchrieb de Scythae prae barbaro praerogativa.
3) Er lieferte animadversion. ad Vet. et Nov. Testam.

der Scythe eine Antitheſe bilde gegen den Barbaren überhaupt, wiefern er weiſer und cultivirter ſei, als dieſer. Dieſe Behauptung wird einmal dadurch empfohlen, daß auch die Partikeln Ἑλλ. κ. Ἰουδ., περιτ. κ. ἀκροβ., δοῦλος ἐλεύθερος Antitheſen ſind. Zum andern ſind z. B. Anacharſis, Toxaris, deren Weisheit und Patriotiſm. nicht verborgen geblieben, aus jenem Scythien, welches, mitternächtlich gelegen, Aſien und Europa angehörte [1]). Allein gegen das erſte Argument läßt die Inſtanz ſich machen, daß P. an Antitheſen nicht fortgeſetzt gebunden iſt, ſondern mit rhetoriſchen Figuren recht gut wechſeln kann, gegen das zweite die Inſtanz, daß die Scythen, im Allgemeinen genommen, als die ungebildetſten unter den Barbaren, gleichſam als βαρβαρώτατοι, von alten Scribenten characteriſirt werden. So werden ſie von Joſephus genannt „φόνοις χαίροντες ἀνθρώπων, κ. βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες," (lib. II contr. Apion. 37). Galen. wirft die Frage auf: „τίς ἂν ἕλοιτο νοῦν ἔχων, κ. μὴ παντάπασιν ἄγριος ὢν καὶ Σκύθης, εἰς τὴν τοσαύτην πεῖραν ἀγαγεῖν αὐτοῦ τὸ παιδίον" (ſ. I de tuenda valet). [2]) Selbſt Anacharſis muß dieſes gräßliche Weſen der Scythen überhaupt, anerkannt haben, weil beim Stob. 84 ſteht: „ὀνειδιζόμενος (sc. Ἀνάχαρσ.), ὅτι Σκύθης ἐστὶν, εἶπεν· τῷ γένει, ἀλλ' οὐ τῷ τρόπῳ." [3]) Demnach iſt die Anſicht des Salmaſ., Jacobäus ꝛc. unhaltbar, es ſcheint räthlicher, h. l. eine Amplification der Rede zu ſtatuiren: Worin nicht iſt ein Barbar, ein Scythe, d. i. bei der Creation und Renovation des neuen Menſchen iſt es von keinem Momente, ob Jemand ein uncultivirter, oder gar ein total uncultivirter Menſch iſt [4]). Dieſe Eigenſchaften excludiren nicht von jenen Gnadenga-

1) Eraſm. Schm. richtig: „Extendit se ille tractus (Scythien) a Ponto euxino et mari Caspio longe lateque in septentrionem."

2) Noch andere von Heinr., Junk., Bähr aus Cic. in Pison. 8 und Herodot (4, 64) cit. Stellen finden ſich ſchon in Elsners observ. ad h. l. und Wetſt. Nov. Test. ibid.

3) An Anacharſis bewährt ſich die Wahrheit des Spruches:

„Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Dummodo culturae patientem praebeat aurem."

4) Daß P. gerade des Σκύθης Erwähnung thut, würde begreiflicher werden, wenn, wie Heum. meint, „ſchon zu P. Zeiten ein Ap. oder ein Evangeliſte den Scythen das Evangelium gepredigt" hat, oder, wie Beng.

ben, dafern ſonſt innere Receptivität für ſelbige vorhanden iſt. Dieſe Behauptung muß für σόφους τοῦ αἰῶνος τούτου auffallend ſein. — δοῦλος ἐλεύθερος. Beide ſind auch III Gl. 28; I Cor. 12, 13 angeführt. Calixt trefflich: „**Quamvis inter servilem et liberam conditionem ingens sit discrimen, hic tamen id non attenditur.**“ Einen ſchönen Beleg dazu, daß der bei den Heiden ſchwere Sclavenſtand kein Impediment der καινὴ κτίσις iſt, gibt der durch die viva vox des P. regenerirte Sclave Oneſimus, ſ. V. 10 Philem.

ἀλλὰ iſt Ausdruck der Antitheſis gegen den Wahn, daß die bisher genannten Differenzen beim Heilsgeſchäfft in Betracht gezogen werden. — τὰ πάντα exponirt Oecum.: „**Cum — omnes, idem corpus effecti, caput habeamus Christum, jure omnia nobis Christus est, et servator et dominus, et Deus, et caput, et pontifex, et hostia,**“ und lieſet πάντα ſimpliciter, gleich dem alex. Clem. und Cyrill, A, C, 17, 80 u. a. Aber könnte nicht τὰ vor πάντα von fremder Hand ausgelaſſen ſein, damit Chriſtus hier von jeglicher Seite dargeſtellt erſchiene? Um ſo eher konnte man zur Omiſſion des Artik. bewogen werden, als er vor πᾶσι von P. nicht geſetzt iſt. Wir reſerviren deshalb τὰ im Texte, und ſetzen τὰ πάντα in Relation zu der zweiten Hälfte des V. 10, ſo daß es die Production und Renovation des neuen Menſchen zuſammen bezeichnet. — καὶ ἐν πᾶσι. Eſte: „**in omni hominum genere sine discrimine.**“ Nicht ohne Wahrheit! Inzwiſchen beziehet ἐν πᾶσι ſich eigentlich auf die vorhergehenden Partikeln Ἑλλ. κ. Ἰουδ., βαρβ. Σκύθ., δοῦλ. ἐλεύθερ., und zwar, wie die Verbindung des ἐν πᾶσι mit τὰ πάντα und Χριστὸς lehrt, wiefern dieſe Individuen für die Influenzen des Meſſ. (gleich der für die Sonnenſtrahlen geöffneten Sonnenblume,) offen ſind [1]). Durch die

behauptet, „**Colossis erat unus alterque Scytha Christianus.**“ Allein das ſind Hypotheſen! Wenigſtens iſt I Ptr. 1, 1 und Cp. 5, 13, weil dort Scythien nicht genannt iſt, auch kein Beweis für die Meinung Heumanns! Wie aber? wenn die Erzbarbarei der Scythen zur **vox populi**, zu einem auch dem Ap. der Heiden bekannten Proverbio geworden wäre? Wetſt. reiche Collectionen **ad h. l.** dürften hiefür ſprechen.

1) Sonſt iſt Chriſtus für ſie ſo viel als nichts.

bei ἐν πᾶσι[1]) Statt habende ἔλλειψις des ἔνι[2]) gewinnt die Rede an Kraft. — *Χριστός*. „Das Alles und in Allen iſt Chriſtus,“ d. h. laut dem Nexus mit dem Vorigen: Es iſt Chriſtus, der in allen jenen Perſonen, mögen ſie, namentlich hinſichtlich gewiſſer Außendinge, noch ſo ſehr von einander abweichen, (wenn ſie ſich nur nicht gegen Chriſtus abſchließen, wenn ſie nur an ihn glauben!), — die neue Denk- und Sinnesart, ingleichen die fortſchreitende Vervollkommnung derſelben (und die damit nothwendig verbundene Seligkeit,) bewirkt. Wer den Empfang dieſer geiſtigen Güter von Aeußerlichkeiten von dem Beſitze der phyſiſchen Beſchneidung und dergl., außerdem abhängig macht: beeinträchtigt das herrliche Verdienſt des Meſſias. Deſſenungeachtet möchten wir nicht mit Calv. affirmiren: „**Christus solus proram et puppim, ut ajunt, principium et finem tenet.**“ Denn P. characteriſirt V. 10 Gott den Vater als τὸν κτίσαντα αὐτόν. Folglich wird von Seiten Gottes durch Chriſtus (ſeinen conſtanten Offenbarer,) Allen Alles, weſſen ſie in höherer Beziehung benöthigt ſind, gewährt. Dieſe Idee wird durch I Cor. 1, 30, wo ἀπὸ Θεοῦ **diserte** ſteht, als apoſtoliſch gerechtfertigt. Bloß in dem Falle iſt Calvins ſcharf ausgedrückte Behauptung ganz wahr, wenn ſie nach der Seite der ἐπὶ τῆς γῆς befindlichen Dinge zu (III Col. 2) gefaßt wird.

V. 12.

Ἐνδύσασθε (vgl. Annot.[3]) zu V. 10) οὖν. Wenn die von Bähr ohne Beifügung eines Tadels cit. Aeußerung des Erasm.: „**Proinde pro abjectis membris vestris Christo indignis induite vos alia membra, diverse ab illis turpibus, quae supra recensuimus**“ **caet.**, den V. 12, wie

1) Grot. gibt τὰ πάντα ἐν πᾶσι im Ganzen gut mit כל בכל.

2) Bähr: „ἐν πᾶσι Χριστὸς, se. ἔνι.“ Das Supplement iſt nicht erforderlich; denn dem P. und ſeinem aufmerkſamen Leſer ſchwebt das im Exordio des V. befindliche ἔνι noch vor Augen.

3) Zu ἐνδύσασθε citirt Bähr aus **Berachoth fol. 16, 2** die Worte „**induas te, Deus! misericordia tua.**“ Es dürfte des Zuſammenhanges wegen nicht unſtatthaft ſein, zu bemerken, daß in **Berachoth loc. cit.** voraufgeht: „**R. Jochanan absolutis precibus suis dicebat: sic sit voluntas coram te, ut respicias tristitiam nostram et mala nostra,**“ und nachfolgt: „**et cooperias te potentia tua, et circumvolvas te bonitate tua, et circumcingas te miseratione.**“

es den Anſchein hat, mit V. 9 (ἀπεκδυσάμενοι τ. παλαιὸν ἄνθρ. σὺν τ. πράξ. αὐτ.) verknüpft: ſo iſt das nicht richtig, indem ἐνδύσασθε (ſchon ſeiner Geſtalt nach) vielmehr dem ἐνδυσάμενοι τὸν νέον des V. 10 ſich anfügt: „Da ihr den neuen Menſchen angezogen habt, ſo müſſet ihr auch die einzelnen Gliedmaſſen deſſelben angezogen haben!“ Der Ap. leitet aus dem Facto, daß die Col. als Täuflinge ſich eine neue Denk- und Sinnesweiſe dem Vorſatze nach zu eigen gemacht haben, die Conſequenz ab, daß ſie auch die Einzeltugenden, die aus dieſer Denk- und Sinnesart ſich ergeben, und V. 12 enumerirt werden, ernſtlich ſich aneignen müſſen. Calv. nennt dieſe Tugenden ſehr gut „**testimonia renovationis.**“ Zwar verknüpft Michael. V. 12 augenſcheinlich mit V. 11: „Wenn in der chriſtlichen Kirche aller Unterſchied des Volkes oder Standes in Abſicht auf unſer Anrecht an Gott aufgehoben iſt, und wir als einer mit Chriſto betrachtet werden: ſo fällt alle Urſache zur Trennung weg, und wir ſind auf das ſtärkſte zu allen Pflichten der Liebe verbunden;“ allein es iſt nicht wohlgethan, den Nexus auf dieſe Art [1]) zu faſſen, weil V. 11 dem V. 10 ſubordinirt, und der Wendepunct der paulin. Rede das ἐνδυσάμενοι τὸν νέον V. 10 iſt; denn zuvor hatte ſich P. mit den πράξεσι τοῦ παλ. ἀνθρώπ. beſchäfftiget.

ὡς. Dafür bietet **D a. pr. m.** und **G** ὡσεί, welches nicht nur, „wie wenn,“ ſondern auch „wie, **sicut**“ (ſ. II Ap. Gſch. 3) bedeutet. Doch iſt ὡς um ſo weniger aufzuopfern, als es einen paſſenden Sinn gibt, ſofern es = **tanquam** iſt, und **quum** ausdrückt, vgl. bei Joſeph.: „ἦσαν εὐέλπιδες, ὡς Θεοῦ προνουμένου τῆς ἀσφαλείας αὐτῶν“ (**lib. II antqt., cp. 15, 1**) bei P. VI Glt. 10. P. ſtellt die mit ἐκλεκτοὶ κ. τ. λ. bezeichneten, herrlichen Prärogativen und Zuſtände der Col. angemeſſen als Cauſſalitäten (Motive) dar, warum ſie ſich manche Chriſtentugenden angeeignet haben müſſen. Die Aneignung derſelben iſt ein Dank für jene großen Auszeichnungen, deren Gott ſie, als Sünder, gewürdigt hat. So erklärt ſich des Chryſoſt. Wort: „τὸ εὔκολον δείκνυσι τῆς ἀρετῆς, ὥστε καὶ διηνεκῶς αὐτὴν ἔχειν, κ. ὥστε, ὡς μεγίστῳ κόσμῳ, κεχρῆσθαι.“ —

1) Auf des Michaelis Seite ſteht zum Theil auch Flatt.

ἐκλεκτοὶ Θεοῦ [1]). Schleusn., Wahl, Bretſchneid. in ihren lex. s. v. ἐκλεκτὸς nehmen dieſe Redeform von „veris Dei cultoribus,“ verwiſchen ſomit ohne triftige Gründe die h. l. ſchickliche Originalbedeutung des ἐκλεκτοὶ, die auch in der von ihnen cit. Stelle I Tit. 1 obwaltet. Ἐκλεκτοὶ Θεοῦ waren die Col. — denn von der Kirche überhaupt, welche Wels und Whitby vor Augen haben, iſt dem an die Col. gerichteten ἐνδύσασθε zufolge nicht die Rede, — wiefern ſie, ehemals ſelbſt Heiden und Juden, von Gott aus der Maſſe der in allerlei Laſter verſunkenen Heiden und Juden vor der Weltſchöpfung (alſo von Ewigkeit her,) dazu auserkoren waren, heilig und untadelhaft zu ſein (vgl. I Ephſ. 4 und das h. l. folgende ἅγιοι, deſſen Begriff ad I Col. 2 beſtimmt iſt), und in dieſem (vermittelſt des Glaubens herbeizuführenden,) Zuſtande σωτηρίας τῆς ἐν Χριστ. Ἰησ. μετὰ δόξης αἰωνίου theilhaftig zu werden (II Tmth. 2, 10). Das ἐκλέγειν oder ἐκλέγεσθαι von Seiten Gottes war baſirt auf ſeiner Präſcienz, daß die Col. während ihrer irdiſchen Exiſtenz an die Meſſiaswürde ſeines Sohnes glauben, und eifrig nach der Heiligkeit ſtreben würden, weil ſonſt das ἐκλέγειν Willkühr geweſen ſein würde. Indeſſen da der Glaube der Col. und ihr Trachten nach Heiligkeit, wie der moraliſche Theil des Br. beweiſet, unvollkommen waren: ſo wurzelte das ἐκλέγειν [2]) vornämlich in der (auch die Sünden vergebenden,) Liebe zu den Col., die auch darum das Prädicat ἠγαπημένοι h. l. erhalten. — Beng. zum ἐκλεκτοὶ: „**Hoc instar substantivi: epitheta sancti, et amati.**“ Inzwiſchen begreifen wir nicht, weshalb ἐκλεκτοὶ, das an ſich adjectiviſchen Sinn hat, in der Zuſammenſtellung mit einem andern Adjectivo und einem Participe, ſo bevorzugt werden ſoll, daß ihm ſubſtantiv. Character gewährt wird. Obſchon wir eben ſo wenig mit Storr, welcher überſetzt: „**lecti a Deo cives,**“ das ἅγιοι zu ſubſtant. Range erheben

---

1) Noch Griesb., Bähr leſen τοῦ vor Θεοῦ; aber, wie ſelbiges in A, D a pr. m., F, G und ſonſt deſiderirt wird, ſo iſt es der Unächtheit verdächtig, zumal da P. auch I Tit. 1, VIII Röm. 33 ſimpliciter ἐκλεκτῶν Θεοῦ gebraucht.

2) Da jeder Plan Gottes eine That Gottes iſt: ſo iſt auch ἐκλέγειν eine That.

mögen, vgl. dagegen I Col. 2; 22. Man nehme die fraglichen Worte ohne Künſtelei als das, was ſie ſind!

Die σπλάγχνα οἰκτιρμ. eröffnen die Serie der den Col. als ἐκλεκτοῖς Θεοῦ κ. τ. λ. wohlanſtändigen Tugenden, welche inſonderheit auf den Nebenmenſchen ſich beziehen. Flatt ſagt von σπλαγχ. οἰκτ. mit Recht, daß die Ausdrücke „verbunden die Innigkeit des Erbarmens, — zärtliches Erbarmen ausdrücken.“ Allein um das Wie? einzuſehn, bedarf es mehr, als der flattſchen Hinweiſung auf „Phil. 2, 1.“ Beim Eraſm. ſteht οἰκτιρμῶν, dieſer Plural könnte (da es nur Eine Tugend der Barmherzigkeit gibt,) die Größe der Barmherzigkeit, ihre Erweiſung bei allen Gelegenheiten und gegen allerlei Menſchen empfehlen ſollen, ſ. Starkes **synops. ad h. l.** Auch gebraucht P. II Cor. 1, 3; XII Röm. 1 den Plur. von Gott, II Phlpp. 1 von Menſchen; vgl. X Hbr. 28. Um ſo überraſchender iſt, daß h. l. οἰκτιρμοῦ von dem alex. Clem., Origen., Baſil, Chryſoſt., ja A, C, D ex emendat.[1]), E, F, G nebſt 1, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 18 u. a. Minuskelhdſchr. dargeboten wird, woraus die Vermuthung entſteht, οἰκτιρμοῦ ſei genuin, und wegen anderer paulin. Stellen, wo der Plural geleſen wird, in οἰκτιρμῶν durch fremde Hand metamorphoſirt. Nun ſind τὰ σπλάγχνα nach Euſtathius „τὰ ἐντοσθίδια (Eingeweide), σπλὴν, καρδία, ἧπαρ“ (ſ. Euſtath. zur Iliad. α΄, p. 101). Bei dem Ausdrucke: „Eingeweide der Barmherzigkeit“ kann vernünftiger Weiſe nicht der Begriff des äußerlich Somatiſchen, ſondern lediglich das Moment der Innerlichkeit urgirt werden, es kann bloß von einem innigen, ernſten, ungeheuchelten Mitgefühl mit dem Elende, woran es in der menſchlichen Geſellſchaft nicht fehlt, die Rede ſein. Die Ausdrucksform frappirt weniger, wenn man in Erwägung zieht, daß die Alten eine gewiſſe Sympathie den visceribus attribuirten, vgl.: „τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ᾽ αὐτῷ εἰς συμπάθειαν“ (in Test. XII patriarch. p. 641), und daß jene Phraſe ihre Analogie hat in der Redensart σπλάγχνα ἐλέους Θεοῦ I Luc. Ev. 78. Warum die Barmherzigen von Chriſto

---

1) Nicht D a pr. m., wie Heinr. und Junk. meinen; denn D a pr. m. ſuppeditirt nebſt der Peſchito καὶ οἰκτιρμὸν, obſchon auch dieſe lectio gegen die Aechtheit des οἰκτιρμῶν iſt.

als μακάριοι geſchildert werden, erhellt aus V Mtth. 7. — χρηστότητα, „comitatem [1]) (nach Corn. a Lap.), ut sitis blandi, non rustici et austeri.“ Hiemit treffen Eſte, Vatabl., Zachariä zuſammen. Dieſe Expoſition iſt nicht abſolut gewiß. Man lieſet bei Joſeph. lib. VI. antq. cp. 15, 2 „χρηστὸς (es iſt an David zu denken,) πρὸς τοὺς ἐν συμφοραῖς ὑπάρχοντας,“ bei P. II Ephſ. 7: χρηστότης (Gottes) ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησ., in XI Röm. 22 hat χρηστότης die ἀποτομία Θεοῦ zum Antitheton. Daher deuten wir χρηστότης h. l. lieber von einer Gütigkeit (Vulgt. hat benignitatem!), welche darin ſich manifeſtirt, daß der Chriſt denjenigen, die in Nöthen ſich befinden, allerlei Gutes und für ſie Heilſames erweiſet. Χρηστότης iſt gleichſam die factiſche Barmherzigkeit, während ἀγαθωσύνη V Glt. 22 bonitas, probitas bezeichnet. Dieſe Interpretation paßt zum Vorhergehenden trefflich. — ταπεινοφροσύνην begreift Bähr von der Demuth gegen den Nächſten, was früher Zachar., Flatt gethan. Dagegen iſt, daß wir ταπεινοφροσ. in einer (obſchon an ſich mißbilligungswerthen) Beziehung auf Gott II Col. 18 und 23 gefunden haben. Die Beziehung auf Gott dürfte dergeſtalt, daß von ihrem tadelnswürdigen Ingrediens abgeſehen, ſie mithin in ihrer Lauterkeit genommen wird, h. l. an ihrer Stelle ſein. Wollte man ſagen, Bährs Faſſung werde dadurch nothwendig gemacht, daß von Tugenden gegen den Nächſten gehandelt wird: ſo iſt zu erwidern, daß die in Beziehung auf Gott ſtehende Demuth ächtes Subſtrat aller Tugenden iſt. Ταπεινοφροσύνη iſt das „de se ipso nihil tenere et de aliis semper bene et alte sentire,“ nach Thom. a Kempis. Die Demuth iſt jenes Bewußtſein von der ſittlichen Niedrigkeit, Verderbtheit, Schwachheit unſerer Natur [2]), welches aus der Beſchauung derſelben in dem Spiegel des göttlichen Geſetzes entſpringt, ſie iſt die innerliche Beugung vor dem Allheiligen (ſ. XX Ap. Gſch. 19), und ſteht damit in Verbindung, daß wir

1) Bähr überträgt das Wort auch mit „Freundlichkeit.“

2) Die von Bähr aus der epistl. 56 des Auguſtin citirte Stelle: „si quaeras, quae via sit ad obtinendam veritatem, quidque primum sit in religione et disciplina Christi, respondebo: primum est humilitas; quid secundum? humilitas“ caet., enthält nur dann vollendete Wahrheit, wenn ſie von der Demuth in Bezug auf Gott genommen wird.

die intellectuellen und moraliſchen Vorzüge, die der Nebenmenſch beſitzt, willig anerkennen und achten. Um ſo eher wird der Chriſt, der mit der ταπεινοφροσ. ausgeſtattet iſt, gegen den Nebenmenſchen, welcher der Theilnahme bedarf, σπλάγχ. οἰκτ. und χρηστότ. beweiſen. — πραότητα. II Cor. 10, 1 erſcheinen πραότης und ἐπιεικεία τοῦ Χριστοῦ vereinigt, I Cor. 4, 21 findet man ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραότητος. Πραότης iſt diejenige Tugend, welche die Heftigkeit, Strafbegier, Bitterkeit, die bei etwaigen Fehltritten Anderer in der Seele aufſteigen, unterdrückt und Leutſeligkeit gegen Andere an den Tag legt [1]). Daher ſtellt Demoſthen. einmal die φιλανθρωπία und πραότης zuſammen. Wenn Calv. äußert: „**mansuetudo — latius patet, quam comitas,**“ ſo hat er Recht. Indem er aber noch beifügt: „**illa praecipue est in vultu ac sermone: haec etiam in affectu interiore:**“ ſo dürfte die Sache ſich umgekehrt verhalten. — μακροθυμίαν überträgt Schott mit „**mansuetudinem,**“ Piſcator mit „**lenitatem,**“ beide identificiren ſomit die μακροθυμία mit der πραότης willkührlich; denn μακροθ. iſt (vgl. Anmerk. zu I Col. 11,) Langmuth. Der Inhaber der μακροθ. läßt erſt dann, wenn alle Geduld mit dem Beleidiger, alle Abmahnung von ſeinen Fehlern, alle Vergebung derſelben (ſ. III Col. 13) nichts fruchtet, ja den Fehlenden verſtockter macht, Züchtigung eintreten (vgl. II Timth. 4, 2). Auch von Gott wird IX Röm. 22 geſagt: ἤνεγκεν ἐν μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς.

V. 13.

Bähr: „Da V. 14 ſich genau an V. 12 anſchließt, und der ganze V. 13 im Grunde nur Erläuterung der μακροθ. iſt, ſo hat ihn Griesb. in eine Parentheſe eingeſchloſſen.“ Es hätte noch bemerkt werden können, daß Storr, Flatt, Schott, Lachm. ebenſo verfahren. Indeß möchte die Parentheſe nicht erforderlich ſein. Das ἀνεχόμενοι V. 13 ſteht gleich dem τὴν ἀγάπην V. 14 im Verhältniſſe der Dependenz zum ἐνδύσασθε des V. 12. Der V. 13 iſt, wiefern in ihm die gegenſeitige Verzeihung nach dem Muſterbilde Chriſti premirt wird, weſentliche Fort=

---

1) „Weisheit, Furcht und Sanftmuth“ — heißt es bei den Hebräern in **Piske Tosaphot Yebamot, art. 196)** — „ſind in hohem Anſehn; aber die Sanftmuth iſt die größeſte unter allen.“

entwickelung der im V. 12 enthaltenen Ideen, des P. Rede würde ohne V. 13 mangelhaft ſein. Ueberhaupt ſollte man mit dem Poniren von Parentheſen bei dem feurigen Ap. ſparſamer und behutſamer ſein, weil er von einem Volke herſtammt, deſſen Autoren ſich der Parentheſen nicht häufig bedienen. — ἀνεχόμενοι ἀλλήλων. Flatt: „patienter perferte (aliorum vitia et errores“). So richtig die Faſſung des Verbi als ſolchen iſt (es beſagt XVIII Ap. Gſch. 14; IV Ephſ. 2 ertragen, = nicht ſogleich zur Beſtrafung Jemandes fortſchreiten): ſo falſch und ungenügend iſt die Interpretation des ἀλλήλων mit aliorum, indem dieſes zu verſtehen geben kann, daß die Col., (als wenn ſie bereits ſittlich vollkommen geweſen wären!) keine Verſehen machten, in Anſehung welcher ſie hätten getragen werden müſſen. Beſſer überſetzt man ἀλλήλων mit „einander,“ d. h. einer den andern. Sehr gut Theophyl.: „Mutua vos patientia tolerate, tu illum tuleris. Ille te feret“ (hinſichtlich deiner Vergehen gegen den Andern). — χαριζόμενοι, vgl. Anm. zu II Col. 13. Es findet ein Climax der Rede Statt, weil die eigentliche Vergebung des Fehltrittes Anderer größere Selbſtüberwindung koſtet, als das bloße Tragen gegenſeitiger Beleidigungen. — Ἑαυτοῖς könnte verleiten, die Stelle davon zu verſtehen, daß die Col. ſich ſelbſt verzeihen ſollen, jeder ſeine Sünde ſich ſchenken ſolle. Allein dieſe ſittliche, (richtiger: unſittliche) Schwäche, ſo oft ſie auch im Leben vorkommt, ſtreitet mit dem ſtreng ſittlichen Geiſte des Evangelii. (Auch paßt das Folgende ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφὴν zu dieſer Auffaſſung nicht. Gerade dieſes veranlaßt, ἑαυτοῖς im Sinne von ἀλλήλοις zu begreifen[1]), dafür könnte ſogar das vorige ἀλλήλων ſprechen. P. dringt, wie IV Ephſ. 32, darauf, daß die Col. einander vergeben, wenn Jemand gegen einen andern Jemand eine Klage habe, vgl. V Mtth. 23. — μομφήν. Schleusn., Wahl, Schott: „conquerendi materiam.“ Freilich muß in dem Falle, daß der eine Chriſt gegen den andern gerechte Beſchwerde hat, derſelben ein Stoff, etwa

1) Behufs der Begründung dieſes Sprachgebrauchs citirt Grot. „Matth. 12, 26. Marc. 10, 26. Luc. 21. 1. 13.,“ Heum.: „Matth. XVI, 7 und 8. XXI, 38, Luc. XX, 14.“ Von dieſen Stellen gehört Luc. 21. 1. 13 ſchwerlich hieher.

eine reale Kränkung, zu Grunde liegen. Allein da ſeine Zuflucht zur Metonymie nehmen, wo die Urbedeutung ſchicklich iſt, wie **h. l.**, läßt ſich nicht billigen. Treffend Decum.: „μομφὴν ἤγουν μέμψιν“ (welches letztere **D a pr. m.** und **E**, natürlich als ſchätzenswerthes Interpretament, liefern,), die Vulgt. nicht minder gut: „**querelam.**“ Euripides: „ἐγὼ — τέχνην μαντικὴν ἐπεμψάμην — πρὸς αὐτὸν, ὥστε μοι μομφὰς ἔχειν,“ ſ. **Phoeniss.** 779. Muthmaßlich wählt P. den gelinden Ausdruck μομφὴν, um anzudeuten, daß die Col. deſto eher einander verzeihen müßten.

καθώς. Richtig Theodoret: „ἀπό τοῦ παραδείγματος τὴν παραίνεσιν βεβαιοῖ.“ Καὶ ὁ Χριστός iſt **recepta.** Von der andern Lesart κύριος behauptet Bähr, ſie ſei „Gloſſem,“ ohne einen Grund für dieſe Behauptung zu allegiren. Gleichwohl wird κύριος nicht bloß durch die Vulgt., Ital., Pelag., ſondern auch durch **A**, **D a pr. m.**, **F**, **G** in Schutz genommen. Es iſt ſehr möglich, daß an die Stelle des genuinen κύριος ein Χριστὸς von einem Abſchreiber geſetzet iſt, dem das Χριστὸς des V. 11 im Sinne lag, und der das κύριος durch Χριστὸς interpretiren wollte. Daher ſind wir geneigt, dem κύριος den Vorzug zu geben, glauben indeß, daß καὶ ὁ κύριος auf Chriſtus, als den Herrn der Kirche, hindeutet, ſ. I, 3. — ἐχαρίσατο ὑμῖν. Erwägen wir, daß nach II, 9 (vgl. I, 19) das πλήρωμα τῆς Θεότητος in Chriſto wohnt: ſo befremdet nicht, daß P. in II, 13 τὸν Θεὸν, **h. l.** dagegen τὸν κύριον (ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστ.) als Subject des χαρίζεσθαι darſtellt. Obzwar die Col., als Heiden und Juden, ſich durch Uebertretung der göttlichen Gebote ſehr verſündiget hatten, der Herr alſo Urſache genug hatte, μομφὰς, und zwar ſehr ſchwere, gegen ſie vorzubringen, und Strafen über ſie zu verhängen, ſo hatte dennoch der Herr (oder Gott in ihm und durch ihn,) dieſe Verſündigungen ihnen geſchenkt, d. i. verziehen. Ein glänzendes Document göttlicher Menſchenliebe! — οὕτω καὶ ὑμεῖς. Obſchon die äthiop. Verſ., Ital., **D a pr. m.**, **E**, **F**, **G** nach dieſen Worten: ποιεῖτε ſuppeditiren: ſo können wir doch ſelbiges dem Texte nicht inſeriren, weil es den Character eines, von fremder Hand herſtammenden, Supplementes an ſich trägt, und die Rede ſchleppend macht. Es läßt ſich aus dem vorhergeſetzten

ἐχαρίσατο ein χαρίζεσθε bequem entlehnen. Theodoret ſpricht den Sinn beifallswerth aus: „μιμεῖσθε τὸν δεσπότην, κ. συγχωρεῖτε ἕκαστος τὰ εἰς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ πλημμελούμενα.“ Für welchen wahrhaft Gläubigen ſollte nicht das Muſterbild ſeines Herrn, und die von dieſem ihm zu Theil gewordene Gnadenwohlthat der kräftigſte stimulus zum χαρίζεσθαι ſein?

V. 14.

Theophyl. im Ganzen richtig: „Cum fieri possit, ut munera quis largiatur, nec tamen id ex vero officio agat, sed sub praetextu quodam benevolentiae et simulatione quid tribuat, viam P. patefacit, qua vera possimus munera largiri. Potest quispiam benignus videri, cum nihil habeat charitatis, idcirco ait: super omnia haec charitatem habete.“ — ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις. Schott und Junker: „maxime omnium,“ Flatt: „imprimis.“ Allein ἐπὶ entſpricht unſerm: zu, noch dazu (vgl. Buttm. griech. Gramm. S. 552 der 8. Aufl.); ſo bei P. VI Ephſ. 16; bei Luc. XVI Evgl. 26, bei Mtth. XXV, 20, 22. Mithin will der Ap., daß die Col. die Liebe zu den V. 12 und 13 erwähnten Tugenden hinzufügen. Weil aber dieſe Tugenden meiſt in Relation zu dem Nebenmenſchen ſtehen: ſo müſſen wir die ἀγάπη auf die Nächſtenliebe (ſ. Anm. zu I Col. 4) beziehen. Es verſteht ſich aber daraus, weil P. die ἀγάπη empfiehlt, daß ſie „ἐκ καθαρᾶς καρδίας κ. συνειδήσεως ἀγαθῆς κ. πίστεως ἀνυποκρίτου“ (ſ. I Tmth. 1, 5) herſtammen ſoll. Die Nächſtenliebe muß beſeelendes Princip der Erbarmung und der anderen genannten Tugenden ſein![1]) Wenn Davenant. charitas deutet von der „virtus, qua sincere diligitur propter se Deus et propter Deum proximus:“ ſo läßt ſich nur ſagen, daß die wahre Nächſtenliebe auch durch die Gottesliebe bedingt wird. — Hinter ἀγάπην liefern die Vulgt., der Ambrſt., Pelag. habete (vgl. Theophyl. ad h. l.), das iſt überflüſſig, weil τὴν ἀγάπην in ἐνδύσασθε V. 12 ſein verbum regens beſitzt. „Die Liebe möget ihr angezogen haben!“ —

1) Das ἐπὶ (τούτοις) gibt (wie Pearce berichtet,) die franzöſ. (Ueberſetzung) mit außer; die italiäniſche mit vor; die niederländ., eine engliſche mit über (dieß alles); keine von dieſen Verdollmetſchungen trifft ganz das Rechte.

ἥτις iſt **recepta**, ὅ dagegen wird von der Vulgt. und Ital., dem Antioch., von A, B, C, F, G empfohlen [1]). Die letztere Lesart wird von Bähr für ein Gloſſem erklärt, ſonder beweiſende Argumente; denn, wenn er meint, daß das ὅ, welches „auf das Anziehen aller jener Tugenden ſammt der Liebe bezogen werden müſſe, wohl daher entſtanden ſei, daß man die Liebe allein nicht als das Band der Vollkommenheit ſich denken konnte:“ ſo iſt zu erwidern, daß das ὅ lediglich auf das **Angezogenhaben der Liebe**, weil ſelbiges am nächſten liegt, ſich beziehen kann, mithin eine etwaige Umänderung des ἥτις, falls dieſes ächt geweſen wäre, in ὅ nichts gefruchtet haben würde. Ὅ iſt ſchon darum, weil es mit ἐνδύσασθε (V. 12) τὴν ἀγάπην (V. 14) conſtruirt werden muß, weit härter und ſchwieriger, als ἥτις, deſſen Relation zu τὴν ἀγάπην leicht und ſelbſt dem flüchtigen Blicke des Leſers einleuchtend iſt. Eben daher erklärt es ſich, daß gewiſſe Leſer das vermuthlich urſprüngliche ὅ mit ἥτις vertauſcht haben [2]). — ὅ ἐστι σύνδεσμος κ. τ. λ. involvirt ein kräftiges Motiv, die Liebe zu dem Nebenmenſchen feſtzuhalten. Rückſichtlich der ſpirituellen Deutung des σύνδεσμ. (welche **h. l.** deshalb, weil von Chriſtentugenden gehandelt wird, erforderlich iſt,) vgl. Anm. zu II Col. 19. Unmittelbar hinter σύνδεσμ. ſuppeditiren die Ital., der Ambrſt., D a **pr. m.**, F, G τῆς ἑνότητος. Da ἑνότης bezeichnet **unitas** (IV Ephſ. 3): ſo würde nach dieſer Lesart der Ap. dies, daß die Col. die Nächſtenliebe ſich angeeignet haben, das Band der Einheit nennen, d. i. für das Element erklären, welches die Gemüther der Chriſten mit einander verbindet. Wer die Nächſtenliebe zu ſeinem Beſitzthume gemacht hat, wird den in der Kirche etwa obwaltenden Spaltungen entgegenarbeiten; denn ſie bringen dem Nächſten Nachtheil. Er wird die ihm zu Theil gewordenen Chariſmata zur Wohlfahrt der Kirche, die von der ἑνότης mit abhängt, gern benutzen. Dieſe Ideen ſind an ſich wahr; aber die Aechtheit der fraglichen Lesart iſt problematiſch; denn es waltet der Argwohn

---

1) Auch hie und da von Clem., Chryſoſt.

2) Andere vertauſchten ὅ mit ὅς, das in D a **pr. m.** ſich findet, und, indem das Relativpronomen in ſeinem Genus nicht ſelten dem nachher geſetzten Nomen adäquat geſtaltet wird, in Beziehung zu τὴν ἀγάπην ſteht. Obwohl falſche Lesart, gibt es immer ein Moment gegen das bährſche ἥτις ab.

ob, daß ſolche Leſer, die mit der **recepta** τῆς τελειότητος nichts anzufangen wußten, ſelbe in τῆς ἑνότητος umgeſtaltet haben, um ſo eher, als IV Epheſ. 3 der ἑνότης Erwähnung geſchieht, und τελειότητος gleiche Endigung mit ἑνότητος hat. Bewahren wir dieſes: ſo kann τῆς τελειότητος dem Hebraiſm. zufolge, wornach das Subſtantiv, welches als Genitiv einem anderen Subſtant. nachgeſetzt iſt, eine Periphraſe des Adjectives bildet, — ſtatt τέλειος **h. l.** geſetzt ſein! Vgl. das analoge τῆς ἀπειθείας in ſeinem Verhältniſſe zu τοὺς υἱοὺς V. 6. Nun leſen wir in V. 15 ἐν ἑνὶ σώματι, welches dem dortigen Nexus gemäß metaphoriſchen Sinn haben, dem P. aber bereits in V. 14 vor dem Auge des Geiſtes ſtehen kann. Sonach dürfte P. dieſes, daß die Col. die Nächſtenliebe angezogen haben, als das vollkommene Band (Heſych. erläutert σύνδεσμ. durch πλοκή) des Gemeindekörpers darſtellen [1]). Wohl werden die Chriſten durch Verwandſchaftsverhältniſſe, ſinnliche Gewogenheit, Lebensvortheile und auf ſonſtige Arten mit einander verbunden; doch, weil dieſe Media bloß äußerliche ſind, unvollkommen. Der Beſitz der Liebe dagegen, welche etwas innerliches und das Erzeugniß des heiligen Gottesgeiſtes iſt, verknüpft die Gemüther weit tiefer und enger. Dieſe Interpretat. iſt wegen des ἐν ἑνὶ σώματι V.15 auch in dem Falle für unſeren Zuſammenhang geeignet, daß man die εἰρήνη V. 15 nicht von der Eintracht faßt. Inzwiſchen iſt keine Nothwendigkeit ſichtbar, τ. τελειότητος adjectiviſch zu nehmen; denn τελειότης kann **h. l.** ſeine ſubſtantiv. Bedeutung: **perfectio** (ſ. **LXX** in **XI judic. 3**) haben, und der Ap. das Angezogenhaben der Liebe als „das Band der Vollkommenheit“ (ſo Luther!) darſtellen. Wie das ἐνδύσασθε in dieſer Welt nicht etwas Abſolutes iſt, ſo iſt die τελειότης auf Erden keine abſolute, ſondern eine limitirte, und wie im Vorhergehenden vornämlich die Beziehung auf den Nebenmenſchen urgirt wird, ſo muß dieſe Beziehung in der τελειότης durchblicken. Mithin dürfte der Ap. lehren wollen, daß, wer die wahre Liebe

1) Wolf macht in den **cur. ad h. l.** auf die zum Theil hieher gehörige Stelle des Sohar **fol. 60** aufmerkſam, wo es von David heißt, daß er geſtrebt habe (**studuisse**), „**ascendere in coelum, ibique coronari, eumque eo copula perfecta copulari.**“ Nur gibt Wolf τ. τελειότητος falſch ſuperlativiſch: „**perfectissimum.**“

ſich zu eigen gemacht habe, eo ipso die chriſtliche Vollkommenheit, d. h. nicht nur die V. 12 und 13 aufgeführten, ſondern ſämmtliche, in dem Benehmen gegen den chriſtlichen Bruder zu entwickelnde, Tugenden in ſich zuſammengebunden, zuſammengefaßt habe. Die Nächſtenliebe läßt ſich betrachten als Eine Totalität, deren Particularitäten die *σπλάγχνα οἰκτιρμ.*, die *χρηστότης* und alle übrigen Pflichtverhältniſſe des Chriſten gegen den Nächſten ſind. Der Geiſt der Liebe muß dabei in jeder Einzeltugend, die den Nächſten betrifft, vorhanden ſein [1]). Trefflich Calv.: „Significat (sc. P. durch vinculum perfectionis) virtutum omnium chorum sub ea (caritate) contineri. Nam haec vere regula est totius vitae et omnium actionum, ad quam quicquid non exigitur, vitiosum est, qualemcunque alioqui splendorem habeat;" und Theodoret, welcher das im *σύνδεσμ.* enthaltene Bild conſervirt: „*ὥσπερ αἱ ἱμαντίαι τὰς οἰκοδομίας συνέχουσιν, οὕτως αὕτη (= ἀγάπη) τὴν τελειότητα προξενεῖ.*"

V. 15.

Καὶ, als copula gefaßt, iſt Indicium, daß P. die *ἀγάπη* (V. 14) und die *εἰρήνη* (V. 15) als in naher Relation zu einander ſtehende Objecte gedacht hat. Auf die Frage: In welcher? ergibt ſich die Antwort aus der Faſſung der *εἰρήνη*. Sie läßt ſich verſtehen von dem friedlichen Verhältniſſe, das zwiſchen den Chriſtgläubigen und dem Allerhöchſten Statt findet, und (nach V Röm. 1) auf die Gerechtſprechung des Gläubigen von Seiten Gottes ſich ſtützt: ein Verhältniß, bei welchem das Herz ruhig und im Seligkeitsgenuſſe [2]) iſt. Für dieſe ſublime Idee ſpricht der Sinn des *εἰρήνη* in I Col. 2, gewiſſermaſſen auch der des *εἰρηνοποιήσας* I, 20. Bei dieſer Bedeutung der *εἰρήν.* hat der Ausdruck folgende, von Flatt richtig gefaßte Beziehung zur *ἀγάπη*: „Die Beruhigung, die aus der Ueberzeugung des Chriſten hervorgeht, daß er von Gott durch Chriſtus begnadigt iſt, trägt — nicht wenig dazu bei, Liebe gegen andere zu befördern, ſie hat einen wichtigen Einfluß auf die Erfüllung aller unſerer Pflichten auch gegen andere." Der Seelenfriede gewährt

1) In jedem wohlgeordneten Organiſmus wird das Ganze in ſeinen Einzeltheilen ſichtbar.

2) Zachariä überträgt *εἰρήνη* geradezu mit „Glückſeligkeit."

zu große Wonne, als daß man ihn durch Haß gegen den Nächſten beeinträchtigen ſollte. *Εἰρήνη* kann aber auch von dem Frieden mit den Menſchen (ſ. VII Ap. Gſch. 26; XII Luc. Ev. 51), von der Eintracht, insbeſondere unter den Gläubigen, genommen werden. Freilich äußert Bähr: „Der Friede — iſt hier auf keinen Fall — studium pacis et concordiae" caet. Allein hat nicht P. V. 12 und 13 hauptſächlich ein ſolches chriſtliches Verhalten, welches in Bezug auf den Nächſten ſteht, eingeſchärft? Sagt er nicht II Cor. 5, 11: *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε· κ. ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης κ. εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν*? Spricht er nicht h. l. das *ἐν ἑνὶ σώματι* aus? Kann ſich nicht die Beziehung der *εἰρήνη* zur *ἀγάπη* V. 14 einfach ſo geſtalten, daß die letztere der Grund der erſteren iſt, daß, wer den Nebenmenſchen wahrhaft liebt, auch durch Friedfertigkeit das Heil des Nächſten zu fördern ſich bemüht? Da ſowohl die erſtere als auch die letztere Deutung der *εἰρήν.* in dieſem Nexus paßt: ſo muß die Wahl zwiſchen beiden dem geſunden exeget. Tacte anheimgeſtellt bleiben [1]), ohne daß die Discrepanz der Lesart im Folgenden objectiven Einfluß auf die Wahl haben dürfte: *τοῦ Θεοῦ* lieſet man bei Wolf, Heum., Michael. hinter *ἡ εἰρήνη*, wodurch dieſe als eine von der väterlichen Gottheit ausgehende erſcheint. Dagegen liefern *τοῦ Χριστοῦ* nicht „codices pauci," wie Wolf fälſchlich meint, ſondern A, B, C, D (dieſe beiden Uncialen a pr. m.) F, G, 10, 37, 47, die Peſchito, Philoxen., die arab. ex edit. Erpen., copt., äthiop. Verſ., die Vulgt., Ital., Joh. v. Damaſk., Auguſtin u. a. Begreift man *εἰρήνη* in dem zuerſt angegebenen Sinne: ſo iſt ſie das von Chriſto (d. i. dadurch, daß er ſein Leben in den Tod gegeben und die Rechtfertigung des Sünders hiemit motivirt hat,) zwiſchen Gott und den Chriſten vermittelte Friedensverhältniß. Vgl., was Chriſtus XIV Joh. 27 erklärt. Faßt man *εἰρήνη* im letzteren Sinne: ſo iſt ſie die von Chriſto in ſeinem Evangelio vorgeſchriebene pax, die wahrhaft chriſtliche Eintracht. Zwar macht Wolf gegen die Lesart *τ. Χριστοῦ* die Inſtanz: „non video un-

1) Eine dritte, bei Pearce, Starke, Brucker u. a. vorkommende, nach welcher *εἰρήνη* theils den Frieden mit Gott, theils den Frieden, den die Gläubigen unter einander haben, bezeichnet, iſt nicht ſattſam philologiſch erwieſen, mithin gewagt.

quam in Novo Test. εἰρήνην τοῦ Χριστ. appellari in voto, quod pro fidelibus suscipitur. Frequenter autem Θεὸς τῆς εἰρ., vel εἰρήνη Θεοῦ commemoratur, vel εἰρ. ἀπὸ Θεοῦ optatur," und allegirt deßfalls „Rom. XV, 33; XVI, 20; 1 Cor. I, 3; 2 Cor. I, 2; Galat. I, 2; Phil. IV, 7 et 9." Allein dieſes Argument iſt nicht ſchlagend, weil P. I Cor. 1, 3; II Cor. 1, 2; I Glt. 2 die εἰρήνη auch von dem κύριος ἡμ. Ἰησ. Χριστ. den Empfängern dieſer Br. angewünſcht hat. Leſer früherer Zeiten, die wie Wolf gedacht, mögen das h. l. genuine τ. Χριστοῦ mit τ. Θεοῦ willkührlich vertauſcht haben, nicht bedenkend, daß ſchon in V. 16 ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ angetroffen wird (wiewohl im N. Teſt. ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ nicht ſelten iſt, VIII Ap. Geſch. 14; VI, 2, 7). — βραβευέτω. Bähr ſagt, es werde die Bedeutung des Herrſchens gubernare hier wohl vorzuziehen ſein, und gibt nach Elsner den Sinn an: „Pax Christi dominetur in animis fidelium, eorumque cogitationes, verba actionesque dirigat" caet. Daß dieſe Bedeutung häufig ſich findet, läßt ſich nicht bloß durch die von Bähr (nach Wolf, Elsn., Roſenm.) aus Polyb., Plutarch, Heliodor, Philo cit. Stellen, ſondern noch durch andere darthun: „πολέμου ῥοπὰς (casûs) βραβεύει τὸ Θεῖον" (ſ. Joſeph. lib. XIV antq. jud. cp. 9, §. 5); „ἡ φύσις οἱονεί τι δαιμόνιον, δικαίως βραβεύουσα τῶν πραγμάτων ἕκαστον" (Athenäus XV, p. 670, A). Ueberdieß erläutert Heſych. βραβεύει mit διοικεῖ. Dieſe Exegeſe iſt noch vor Bähr vorgetragen worden von Luther, Beza, Calixt, Batabl. („regat corda vestra"), Jac. Cappell. („principatum obtineat"), Glaſſ., Suicer, Wolf, Roſenm., Storr, Schleusn., dem exeg. Hdb., Wahl, Bretſchneid., Junk. Doch beſagt βραβεύειν eigentlich und zuerſt: Kampfrichter ſein, und an denjenigen, der im Kampfe geſiegt, die Palme geben, z. B. bei den olympiſchen Kämpfen. Daß Etymolog. magn. erläutert βραβεῖον durch „ὁ παρὰ τῶν βραβευτῶν διδόμενος στέφανος τῷ νικῶντι," Heſych. durch ἐπινίκιον, vgl. Anm. zu II Col. 18. Mit Bezug auf den Originalſinn des βραβεύειν überſetzen wir: Der Friede des Meſſias mache gleichſam den Kampfrichter in euren Herzen, d. i. nach der erſten Bedeutung des εἰρήν.: Wenn in Folge einer von dem Nebenmenſchen erlittenen Kränkung der Haß gegen den-

ſelben und die Nächſtenliebe im Innern der Col. über die Hegemonie mit einander kämpfen [1]): ſo ſoll der durch Chriſtus vermittelte Friede mit Gott, das Bewußtſein, mit dem Alliebenden und Allheiligen verſöhnt zu ſein, der Nächſtenliebe den Vorzug ertheilen, und dem Haſſe, welcher nach Rache dürſtet, die Herrſchaft über das Herz entziehen; denn dadurch, daß man dem Haſſe die Prävalenz einräumt, wird der Seelenfriede mit Gott geſtöret. Dagegen lautet nach der *zweiten* Deutung der εἰρ. der Sinn des βραβευέτω: wenn Streitigkeiten ſich unter den Col. entwickeln: ſo ſoll die chriſtl. Eintracht im Innern derſelben über dieſe Streitigkeiten dahin entſcheiden, daß ſie geſchlichtet werden [2]), es ſoll das Streben nach Wiederherſtellung der Harmonie unter den Col. einen Vorſchmack der ewigen Seligkeit in ihnen hervorrufen. Somit läßt ſich der Urſinn des βραβευέτω ſowohl bei der erſten, als auch bei der zweiten Bedeutung des εἰρ. bequem, auf eine im Zuſammenhange ſchickliche, Weiſe feſthalten [3]), und wir können der mehr abgeleiteten und ſecondairen Bedeutung des βραβευέτω, zu welcher Bähr ſich bekennt, füglich entrathen. Wir würden es unter ſolchen Umſtänden für exeget. Willkühr halten, zu der Interpretation Bährs unſere Zuflucht zu nehmen.

1) Es wird durch die Erfahrung, die jeder ächte Chriſt an ſich macht, bewahrheitet, was Calv. zu ἐν ταῖς καρδίαις anmerkt: „Illic sentimus assidue ingentes pugnas, dum caro concupiscit adversus spiritum.“

2) Von dem Lobe des Friedens iſt Auguſtin voll: „Pax est serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium charitatis. Haec est, quae *simultates tollit, bella compescit*, comprimit iras, superbos calcat, humiles amat, *discordes sedat, inimicos concordat*, cunctis est placida. Non quaerit alienum, nihil deputat suum, *docet amare quae odisse* non novit, nescit extolli, nescit inflari,“ ſ. serm. 57 de verbis Domini.“ Bellarmin mit Recht: „Uncia charitatis ac pacis melior est librâ victoriae.“

3) Auch Michael. hielt den Urſinn des βραβ. feſt, faßte aber den Zuſammenhang auf eine gezwungene Art, ſofern er in der Paraphraſe ſagte: „wenn ihr von Andern ein Urtheil fällen wollet, ob ſie wahre Glieder der Kirche Gottes ſind und ein Anrecht an dem ewigen Leben haben, ſo laſſet nicht die finſtere Lehre einiger ſcheinheiligen und ſich für weiſe achtenden Verführer“ (Alluſion auf II Col. 18!); „ſondern den Frieden, den Gott zwiſchen Juden und Heiden geſtiftet hat, den Ausſpruch hierin thun.“ Weit natürlicher iſt die oben angegebene Faſſung!

Ein Motiv, die εἰρήνη aufrecht zu erhalten, liegt in den Worten: εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι, welche man am beſten zuſammenbegreift. In Einem Körper, d. i. indem ihr Eine ſittlich religiöſe Corporation, Eine chriſtliche Kirche bildet (I Col. 24), ſeid ihr auch zu der εἰρήνη von Gott berufen (vgl. IV Ephſ. 4), d. i. entweder: ihr ſeid eingeladen (I Thſſl. 2, 12), den Frieden mit Gott, die wahre Herzensruhe, zu genießen (der Beſitz des Seelenfriedens iſt der Vorzug desjenigen, der ein gläubiges und begnadigtes Glied des geiſtigen Leibes Jeſu iſt); oder: ihr ſeid aufgefordert (II Thſſl. 2, 14), genöthiget, den Frieden mit den Brüdern zu bewahren (denn die Kirche kann nur dann Ein Ganzes bleiben, wenn ihre Einzelglieder unter ſich einig ſind). Chryſoſt. nicht übel: „διὰ τὸ σῶμα ἓν εἶναι, εἰρηνεύομεν.“ Da laut der angegebenen Exegeſe des ἐν ἑνὶ σώματι die urſprüngliche Bedeutung des ἐν ſich ganz wohl beibehalten läßt: ſo erregt es Verwunderung, daß Piſcator, Watabl., Grot., Calov, Heum., Michael., Heinr. u. a. die Präpoſit. im Sinne von εἰς begreifen. Roſenm. „**ut unum essetis corpus.**“ Es iſt um ſo unthunlicher, im ἐν einen Zweck angedeutet zu finden, als der Zweck des ἐκλήθητε bereits im εἰς ἥν, welches auf ἡ εἰρήνη hindeutet, angezeigt iſt.

καί. Das exeg. Hdb. gibt es mit „denn.“ Warum nicht die einfache Signification „und“ aufrecht erhalten, durch welche die folgende Paräneſe mit der vorhergehenden verknüpft wird? Auch in Mtth. 22, 20 braucht καί nicht: „denn“ auszuſagen. — εὐχάριστοι γίνεσθε [1]). Bähr meint: „die Bedeutung **comis, benignus, humanus** verdiene hier wohl den Vorzug [2]), das εὐχάριστοι ſei ungefähr ſo viel als χρηστοὶ Epheſ. 4, 32, da τὸ εὐχάριστον überhaupt alle **officia humanitatis** in ſich faſſe.“ Wohl hat εὐχάριστος dieſen Sinn bisweilen, wie aus den von

---

1) Fein iſt die Lesart des **D a pr. m.** γένεσθε, indem ſelbe auf die Aoriſten, die wir zuvor gehabt, berechnet iſt, und bedeutet: ihr müſſet εὐχάριστοι geworden ſein. Freilich beweiſet **D a pr. m.** für die Aechtheit des γένεσθε nicht genug.

2) Zu den Theologen, die Bähr als ſolche aufführt, welche dieſe Interpret. vorgetragen hätten, laſſen ſich hinzufügen: Corn. a Lap., Heum., Schleusn., Wahl, Schott. Auch ließen **alii** beim Juſtinian die **comitas** hier empfohlen werden, als Art und Weiſe, „**pacem**“ **conservandi.**

Bähr cit. Stellen Sprüchw. 11, 16; Joſeph. Antq. 16, 6, 2; Diodor von Sicil. 18, 28, (die wir bereits bei Wolf in den cur. ad h. l. cit. [1]) ſehen) erhellt. Inzwiſchen exiſtirt eine zweite Bedeutung des Adjectives: „dankbar," die mit der Bedeutung des εὐχαριστεῖν III Col. 17; I, 3 eng verzweigt iſt, und da P. in beiden Stellen mit εὐχαριστεῖν ein τῷ Θεῷ κ. πατρὶ [2]) (in der erſteren auch δι' αὐτοῦ, i. e. τοῦ Χριστοῦ,) verbindet: ſo würde h. l. an eine Dankbarkeit gegen Gott zu denken ſein. Zwar äußert Bähr, die Bedeutung comis ſchließe ſich beſſer an das Vorhergehende an. Aber nicht minder gut ſchließt ſich demſelben die von uns gewählte an. Werdet Gott (durch Chriſtus, im Glauben an Chriſtum,) für die εἰρήνη und die κλῆσις dankbar, die Er aus Barmherzigkeit euch hat zu Theil werden laſſen, auch dafür, daß Er euch in das σῶμα τοῦ Χριστοῦ aufgenommen hat. Die Dankbarkeit war nach Gottes Willen durch treue Bewahrung dieſer Gnadengüter, ja durch die Liebe zu den Brüdern, worin ſich die Liebe zu Gott kund thut (V. 14), zu erweiſen [3]). Das von Bähr (nach Wolfs Vorgange) urgirte ἐχαρίσατο V. 13 kann zu Bährs Deutung des εὐχάριστοι um ſo weniger zwingen, als auch εὐχαριστοῦντες I Col. 12 und περισσεύοντες — ἐν εὐχαριστίᾳ II, 7 den Dank gegen den himmliſchen Vater betrifft. Man ſieht, daß der Ap. ſchon in früheren Sectionen des Br. den auch factiſch ſich manifeſtirenden Dank der Chriſten gegen Gott nicht genug empfehlen kann; darum befremdet es auch bei unſrer Enarration des εὐχάριστοι h. l. nicht, daß P. durch die in V. 17 von Neuem niedergelegte Ermahnung zum Danke ſich wiederholt. Es gibt im Chriſtenthume gewiſſe, theoretiſche und practiſche, Wahrheiten, die, weil ſie im Leben häufig nicht berückſichtiget werden, nie zu oft ausgeſprochen werden können. Endlich wird, dafern man unſerer Expoſi-

---

1) Vgl. noch Schwarz S. 67 der Schrift de soloecismis discipulor. Jesu antiquatis.

2) Deswegen iſt III Col. 15 nicht von einer Dankbarkeit gegen den Nächſten für „mutua benevolentiae et charitatis officia," wie Crocius meint, zu verſtehen, obſchon ihm Calov beipflichtet.

3) Selbſt Calov., der εὐχάριστοι γίνεσθε durch „sitis amabiles" exponirt, geſteht: „si gratitudo sensus nostros occupet, fieri non posse, quin ad fovendum inter nos mutuum amorem propensi simus."

tion den Vorzug einräumt, ein ungekünſtelter Nexus zwiſchen V. 15 und

V. 16.

vermittelt. Freilich ſagt Bähr: „Es iſt überhaupt unnöthig, daß ſich dieſe Ermahnung“ (die V. 16 folgt,) „genau an die vorige anſchließe oder in Verbindung mit ihr ſtehe.“ Doch ſehen wir nicht, warum das bei P., welcher ein ſehr conſequenter Denker war, nicht ſollte nöthig ſein. Dazu kommt, daß dieſe Verbindung in der That einfach iſt: werdet gegen die väterliche Gottheit auch dadurch *εὐχάριστοι*, daß ihr den *λόγος τοῦ Χριστ.* in euch wohnen laſſet. Somit haben wir auch nicht Urſach, den V. 16 zu allem, was in dieſem Cap. voraufgegangen iſt, in nähere Beziehung zu ſetzen, wie Calov gethan: „**Medium, per quod efficitur, ut cum Christo moriamur et vivamus, ut superna quaeramus et suspiremus, membra, quae in terra sunt, mortificemus, veterem hominem exuamus, novum induamus, et ornamentis illis spiritualibus ceu veste exornemur, est verbum Dei,**“ obſchon in dieſer Idee an ſich ein wahres Moment enthalten iſt. — *ὁ λόγος*, vgl. I Col. 5. Beim *λόγ.* hat Theodoret *τοῦ Θεοῦ*. Der *λόγ. τοῦ Θεοῦ* würde einen Gegenſatz bilden gegen die II Col. 8 genannte *φιλοσοφία — κατὰ τ. παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*. Inzwiſchen wird dieſe Lesart durch die Empfehlung des Biſchofes von Cyrus, des Theophyl., der Hdſchr. A, C, 17, 61, 80 u. a. nicht in dem Grade baſirt, daß man ſie ſtatt der vulgären *τοῦ Χριστοῦ* in den Text aufnehmen müßte. Iſt es nicht denkbar, daß Jemand, welcher ſich erinnerte, P. habe an andern Stellen *τοῦ Θεοῦ* mit *ὁ λόγος* zuſammengeſtellt, (z. B. I Cor. 14, 36,) *τοῦ Θεοῦ* in den Text ſchob, zumal im Hinblicke auf das h. l. nachher folgende *τῷ Θεῷ*? Die Lesart *ὁ λόγ. τοῦ Χριστ.* iſt überdieß ein treffliches Antitheton gegen die *φιλοσοφία — οὐ κατὰ Χριστὸν*[1]) II Col. 8. Nun faßt Bähr das *λόγ. τοῦ*

1) Junkern ſcheint der Ap. ſogar im Worte *λόγος* an die alex. jüdiſche Logos-Philoſophie anzuſpülen (?). Dieſe ſollten die Col. ganz aus ihrem Sinne verbannen, und ſich dagegen mit dem wahren chriſtlichen Logos um ſo inniger vertraut machen. Allein da der Ap. ſonſt im Br. gegen die alex. jüd. Logos-Philoſophie nicht polemiſirt (vgl. Isagoge et. pg. 56 — 78);

Χριστ. „als das Wort, nicht ſowohl, das Jeſus gelehrt, ſondern vielmehr, das von ihm, dem erſchienenen Meſſias (Χριστὸς) oder Heiland der Welt handelt, alſo ſo viel als εὐαγγέλιον.“ Indeß gebeut die urſprüngliche Genitivbedeutung, an die Lehre, die der Meſſias vorgetragen hat, zunächſt zu denken; doch, weil der Meſſ. Jeſus oft über ſeine Perſon und Würde, ſein Heilswerk und Leiden, laut den Evangelien Vorträge gehalten hat: ſo können wir zugeben, daß Bährs Faſſung nicht ganz ausgeſchloſſen iſt. Ὁ λόγ. τοῦ Χριστ. iſt die chriſtliche Religionslehre insgeſammt, vgl. ὁ λόγ. τ. κυρίου **XIII** Ap. Gſch. 48; τὸν λόγον αὐτοῦ **IV** Joh. 41, wo das Pronomen (dem Vorhergehenden zufolge) auf Jeſum ſich bezieht. — ἐνοικείτω. Dies Verbum wird ſonſt (ſ. **II** Cor. 6, 16,) von perſönlichen Weſen gebraucht; gleichwohl iſt die Compoſition des ἐνοικείτω mit ὁ λόγ. τ. Χριστ. (der unperſönlichen Phraſe,) nicht auffallend; denn auch in **Test. XII patr. p. 539** wird geleſen: „οὐκ ἐνῴκησεν[1]) ἐν αὐτῷ οὐδὲν πονηρὸν,“ P. gebraucht **II** Tmth. 1, 5 „ἐνῴκησε“ von der πίστις. Nur wolle man ἐνοικεῖν mit εἶναι nicht verwechſeln! Obzwar das ἐνοικεῖν des λόγ. τ. Χριστ. das εἶναι deſſelben in den Col. ſupponirt, ſo drückt doch ἐνοικεῖν die (freilich von den Col. abhängige) P e r m a n e n z dieſes Seins aus, ἐνοικεῖν iſt ziemlich identiſch mit μένειν, welches **II** Br. Joh. V. 2 von der ἀλήθεια ausgeſagt wird, ſ. auch **II** Tmth. 1, 14. Bähr bemerkt von dem Worte Gottes: „P. will, daß es überhaupt u n t e r i h n e n (den Col.,) einheimiſch werde, auch außer den dem Gottesdienſt beſtimmten Zeiten und Oertern.“ Aber ἐν ὑμῖν mit „**inter vos**“ zu überſetzen, wie auch Zachariä, Schott gethan, iſt kein vollwichtiger Grund vorhanden. Wenn Bähr bemerkt, daß „in den gleichfolgenden Worten von dem Lehren und Ermahnen u n t e r e i n a n d e r (aus dem Wort Chriſti) die Rede ſei:“ ſo ſetzt das eben voraus, es habe dieſes Wort **in dem Innern** der Col. ſeine Stätte gefunden; denn im entgegengeſetzten Falle wäre das Lehren und Ermahnen ein leeres Spiel! Die von Bähr cit. Stelle **I** Col. 6 iſt für ſeine Exegeſe nicht ſtreng beweiſend, weil

ſo iſt unſtatthaft, **h. l.** an ſolche Alluſion zu denken. Wie oft kommt der Ausdruck λόγος ohne ſolche Beziehung bei P. vor!

1) Jüdiſche Sprachanalogien, ſ. bei Schöttg. **hor.**, und Wolf **cur. ad h. l.**

dort dem ἐν ὑμῖν außer dem καρποφορεῖσθαι ein αὐξάνεσθαι des εὐαγγέλιον vorausgeſtellt iſt, was h. l. der Fall nicht iſt. Deshalb müſſen wir die Urbedeutung des ἐν conſerviren: Chriſti Lehre müſſe in euch wohnen, d. h. das Object eures Erkenntnißvermögens (eurer Meditation und Contemplation), die Richtſchnur eures Willens [1]), das Ferment eures Gefühlsvermögens fort und fort ſein [2]); denn dieſe drei Functionen conſtituiren den ἔσω ἄνθρωπος (ὑμῖν). — Aus πλουσίως dürfte nicht gewiß hervorgehn, daß ἐν ὑμῖν in der von Bähr gewählten Bedeutung zu nehmen iſt. In den von ihm cit. Stellen I Tim. 6, 17. Tit. 3, 6. 2 Ptr. 1, 11 wird der Terminus allerdings von den objectiven Dingen, die reichlich [3]) mitgetheilt werden, geſetzt. Aber P. kann h. l. ſehr gut ſagen wollen: die chriſtliche Lehre müſſe in euch reichlich, in ihrer Fülle, ihrem ganzen Umfange nach, heimiſch ſein! Richtig Bugenhagen: „**Doctrina abundet in vobis, ut praeter hanc nullam admittatis, nisi velitis corpus discerpere Christi.**“ Der durch Bähr getadelte Davenant. gewinnt in ſeiner Aeußerung: „**totas scripturas evolvite**“ eine wahre Beziehung dem πλουσίως ab, wenn ſchon dem P. beim ὁ λόγ. τ. Χριστ. nicht ἡ γραφή oder αἱ γραφαὶ als ſolche vor Augen geſtanden haben. Vielleicht macht P. im πλουσίως einen polemiſchen Seitenblick auf die Falſchap., ſofern ſelbige lediglich dieſe oder jene Partikel des λόγ. τοῦ Χριστ., nicht die Totalität deſſelben, in ſich aufgenommen hatten. — ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nach Bähr „muß“ die Verbindung dieſer Worte mit ἐνοικείτω derjenigen weichen, „daß ἐν πάσ. σοφ. zu διδάσκοντες gehöre.“ Freilich wird die letztere, die ſich bei Amelius, Zachar., Storr, Roſenm., Schott, Flatt wahrnehmen läßt, durch Kap. 1, 28, worauf Amelius hingewieſen hat, geſtützt, und der Gedanke, welchen z. B. Flatt hienach aus des P. Worten eruirt: „mit aller Weisheit lehret, d. h. auf eine

---

1) Joh. ſtellt im I Br. 2, 14 mit ὁ λόγ. τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει zuſammen: κ. νενικήκατε τὸν πονηρόν. Dieſes iſt eine That des Willens.

2) Grot. negativ: „**Evangelica doctrina numquam ex animis vestris abeat,**“ was zur Aufhellung des poſitiven apoſt. Wortes dient.

3) Das Adverb. πλουσίως hängt mit jenem πλούσιος zuſammen, welches P. II Epheſ. 4 von Gott, wiefern Er an ἔλεος reich, überfließend iſt, prädicirt.

weiſe Art, die dem Zwecke der Lehre Chriſti, den beſonderen Bedürfniſſen und der Faſſungskraft der zu Belehrenden angemeſſen iſt," — iſt im Contexte paſſend. Inzwiſchen empfehlen andrerſeits I Epheſ. 18; I Col. 9 die Conſtruction des ἐν πάσ. σοφ. mit dem Vorhergehenden, d. h. h. l. mit ἐνοικείτω, und die aus dieſer Conſtruction fließende Idee: „die Lehre Chriſti wohne in euch in (= in Gemeinſchaft mit) aller Weisheit, d. i. dergeſtalt, daß dieſe Lehre euch eine in jedem irdiſchen Verhältniſſe nützliche, wahrhaft practiſche, Weisheit mittheile" [1]) (III Jac. 17), — iſt gleichfalls im Texte angemeſſen; denn dieſe σοφ. hat zur Antitheſis die für das Leben untaugliche φιλοσοφία der Falſchap., welche eine κενὴ ἀπάτη iſt (II Col. 8). Demzufolge iſt nicht nothwendig, ſich für die Conſtruction des ἐν πάσ. σοφ. mit διδάσκ. zu entſcheiden, es iſt höchſtens zuzugeben, daß man zwiſchen dieſer Conſtruction und derjenigen, nach welcher ἐν πάσ. σόφ. dem ἐνοικ. ſich anſchließt, eine Wahl zu treffen habe.

διδάσκ. κ. νουθετοῦντες ἑαυτούς. Roſenm., das exeg. Hdb. ſuppl. bei νουθετ. ein ἐστὲ, und laſſen beide Participia für Imperativen ſtehen. So Luther: „Lehret und vermahnet euch ſelbſt." Offenbar willkührlich! Wolf, Heinr., Bähr bemerken, es hätte, da ἐν ὑμῖν vorausgeſetzt ſei, διδάσκουσι κ. νουθετοῦσι geſagt werden müſſen, und entdecken nach dem Vorgange des Gatacker [2]), Bos (vgl. auch Eſte, Storr,) ein Anacoluth. Daß ſolche anomale Wortverknüpfungen bei P. keine albae aves ſind, iſt gewiß; ſo iſt II Cor. 1, 7 εἰδότες, da ἡμῶν voraufgeht, ſtatt εἰδότων geſetzt. Wie könnten ſie bei einem Autor be-

---

1) Melanth., Bullinger, Zanchius, Heding., die ſonſt der zweiten Conſtruction huldigen, nehmen ἐν πάσ. σοφ. von der weiſen Behandlung des λόγ. τοῦ Χριστ.. Melanth.: „Addita est — admonitio, ut sapienter consideremus ordinem doctrinae et discrimina membror., sicuti alibi jubet sermonem divinum ὀρθοτομεῖν. Et Syracid. inquit cap. 3: Quae praecipit tibi Deus, haec cogita sancte, id est retine nativam sententiam verbi Dei, nec affingito prophanas opiniones, sicut usitatum est omnib. haereticis, — et omnib. praestigiatoribus." Doch da von III Col. 12 an von Tugenden die Rede iſt, die rückſichtlich des Nächſten zu üben ſind, ſo iſt wohl die von uns oben angegebene Deutung der fraglichen Redeform die beſſere.

2) S. deſſen Anmerk. zum Marc. Antonin. lib. III, sect. 4, pg. 92 (engl. Edit).

fremden, der mit ſeinen Ideen immer vorwärts ſtrebt, Gottes Ehre und der Gemeinde wahres Wohl erzielend? Indeß dürften ungrammatiſche Structuren nur dann bei dem Ap. zu ſtatuiren ſein, wenn keine andere Aushülfe vorhanden iſt. Solche iſt aber h. l. vorhanden! Es ſchwebte entweder dem P. bei den beiden Participien das *εὐχάριστοι γίνεσθε* V. 15 vor Augen, ſo daß die Nominative des *διδάσκ. κ. νουθετ.* hievon abhängig ſind. In dieſem Falle zeigt P. mit *διδάσκ. κ. νουθετ.*, wie mit dem folgenden *ᾄδοντες*, welches gleichfalls im Abhängigkeitsverhältniſſe vom *εὐχάριστοι γίνεσθε* ſtehn würde, — daß ſich der Dank der Col. gegen Gott auch mittelſt des einander Unterrichtens und Ermahnens (wozu der *λόγ. τοῦ Χριστ. ἐν πάσ. σοφ.* das Erforderliche darbeut,) und durch Geſang kund thun müſſe! Oder der Ap. hatte beim *διδάσκ.*, *νουθετ.*, *ᾄδοντ.*, ebenſo wie beim *ἀνεχόμενοι* des V. 13, das *ἐνδύσασθε* des V. 12 vor ſeinem Geiſte, dann lehrt er mit den Participien des V. 16, was bei den Col. mit der Aneignung der *σπλάγχνα οἰκτιρμ.*, *χρηστότης κ. τ. λ.* verbunden ſein ſolle. Parentheſen braucht man weder bei der erſteren, noch bei der letzteren Beziehung des *διδάσκ.*, *νουθετ.*, *ᾄδοντ.*, die wir in Vorſchlag gebracht, anzunehmen. Inzwiſchen iſt die erſtere, weil die Worte *εὐχάριστοι γίνεσθε* näher liegen, die vorzüglichere. — *ἑαυτοὺς* überträgt die Vulgt. mit „vosmetipsos,“ als ſollte jeder Col. ſich ſelbſt über die Wahrheiten des Chriſtenthumes belehren, und zum Bekennen derſelben im Leben aufmuntern! Solches iſt an ſich ſo möglich und bei dem ächten Chriſten wirklich, daß man des Eraſm. Frage: „**Quis docet se ipsum?**“ nicht begreift. Allein da wir *ἑαυτοῖς* V. 13 im Sinne von *ἀλλήλοις* gefaßt haben, und den Participien *διδάσκ. κ. νουθετοῦντ.* I Col. 28 im *πάντα ἄνθρωπον* ein Object, was mit dem Subjecte der Participien nicht identiſch, beigefügt iſt: ſo iſt räthlich, *ἑαυτοὺς* h. l. im Sinne von *ἀλλήλους* zu faſſen. Eraſm. richtig: „**alius alium vicissim.**“ Derjenige würde aber irren, der im *διδάσκ. κ. νουθετ.* nur Cleriker als Subjecte, im *ἑαυτοὺς* bloß Laien als Objecte wahrnähme; denn der ſcharf begrenzte Unterſchied zwiſchen Clerikern und Laien iſt Product nachapoſtoliſcher Zeiten. P. wendet ſich an die Col. überhaupt. Daß dieſe, wenn ſie beiſammen ſind, in Lehrſtücken des

Chriſtenthumes einander unterweiſen, und den Gehorſam gegen dieſelben einander an das Herz legen ſollen [1]), iſt Beweis, daß P. das **sacerdotium spirituale** aller Col. anerkannt hat. — ψάλμοις, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς. Zwar lieſet Bähr vor ὕμνοις und vor ᾠδαῖς jedesmal καί. Allein beide καὶ werden in der Philoxen., Ital., beim Chryſ., in **B, C a pr. m., D a pr. m., E, F, G** deſiderirt. Dieſer Umſtand erregt gegen die Aechtheit beider καὶ gerechte Zweifel. Wahrſcheinlich ſind ſie Inſerate aus der Parallele V Ephſ. 19, wo ſie genuin ſind. Nun überſetzt Storr: „**suavia omnis generis carmina, a spiritu suppeditata, Deo canatis**“ **caet.**, ſetzt mithin (wie Roſenm.) ψαλμοῖς κ. τ. λ. in Relation zum ᾄδοντες. Doch dürfte ſelbiges an den Partikeln ἐν χάριτι und ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κ. τ. λ. der beigeordneten Sätze genug haben. Wer mit ᾄδοντες noch mehr Worte verbindet, überladet das Particip. Sonach iſt ſchicklicher, ψαλμ., ὕμν., ᾠδαῖς πνευματ. dem διδάσκ. κ. νουθετ. anzuſchließen, zumal da jene Worte V Ephſ. 19 dem λαλοῦντες, welches unſerm διδάσκ. κ. νουθετ. entſpricht, zugehören. Wenn die Col. einander durch (oder mit) Pſalmen, Hymnen, geiſtliche Oden belehren und ermahnen ſollen [2]) — ein würdiger Nutzen jener Lieder! — ſo iſt evident, daß ſie einen dogmatiſchen und moraliſchen Stoff haben müſſen. Wie verhalten ſich aber dieſe drei Subſtantiven zu einander [3])? **Le Clerc** meinte: „**Paulum idem tribus verbis significasse,**“ Koppe zu der Parallele: „**Aucta invicem videntur synonyma** (ebenſo Heinr. **ad III Col. 16**), **ut omnino carmina quaelibet, e quocunque tandem genere essent, exprimeren-**

---

1) Calv. pſychologiſch wahr: „**quia interdum doctrina friget, ac —, dum simpliciter ostenditur, quid rectum sit, virtus laudatur et alget: simul addit admonitionem, quae est veluti doctrinae confirmatio et stimulus.**“

2) Heum. exemplificirend: „wenn die ganze Gemeinde ſingt: Lobet den Herrn, oder: Danket dem Herrn, ſo rufet ja dieſes ein jeder dem Andern zu, und heißet — Gott loben und ihm danken.“

3) Vgl. in Abſicht dieſes intereſſanten archäolog. Gegenſtandes die **observat. sacr.** des Deyling **libr. 3, cp. 44,** ferner eine Diſſert. **de psalmor., hymnor., et odar. discrimine,** die Joh. Zachar. Hilliger 1720 zu Wittenb. hat erſcheinen laſſen, endlich eine Abhandlung Walchs **de hymnis ecclesiae apostolicae.**

tur (vgl. Storrs obiges „omnis generis“). Freilich möchten manche Differenzen, die zwiſchen jenen Subſtantiven gemacht ſind, unhaltbar ſein. So wenn Theophyl. (vgl. Chryſoſt., Decum.,) äußert: „**psallere hominum est, hymnis vero Deum efferre, angelorum,**“ und damit die größere Vollkommenheit, welche die Hymnen vor den Pſalmen haben ſollen, begründen will; denn XVI Ap. Gſch. 25 heißt es nicht von Engeln, ſondern von P. und Silas: *προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν Θεόν*. So, wenn Andere die Hymnen durch gemeinſchaftliche Auctorität der Kirchen eingeführt, die Oden durch das Privatſtudium eines Individui entſtanden ſein laſſen; denn das heißt, ſpätere kirchliche Differenzen in das apoſt. Zeitalter uncritiſch übertragen. Inzwiſchen dürfte ſich an der Hand der Etymologie Näheres in dem fraglichen Puncte feſtſetzen laſſen. *Ψαλμὸς*, in Cohäſion ſtehend mit *ψάλλειν*, bedeutet: eine Saite ſchnellen, die Cither ſchlagen; denn Suidas erläutert das Verbum durch: „*τῷ ἄκρῳ τῶν δακτύλων τῶν χορδῶν ἅπτεσθαι*,“ die **LXX** übertragen das hebr. נִגֵּן I Sam. 16, 17 mit *ψάλλειν*. *Ψαλμὸς* iſt alſo ein Lied, bei deſſen Vortrage man irgend ein Saiteninſtrument, etwa die Cither, ſpielte. Dafür ſpricht, daß es in Cyrills **lex.** vom *ψαλμ.* heißt: „*λόγος μουσικὸς, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμωνικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούηται.*“ Wenn Hilliger beim *ψαλμοῖς* **h. l.** an die Pſalmen Davids denkt: ſo liegt in dieſer Faſſung ein wahres Moment, nur daß man nicht einziglich an dieſe Pſalmen denken darf, weil der Ap. dann *τοῖς* vor *ψάλμοις* geſetzt haben würde. Warum ſollte nicht auch ein gottbegeiſterter Jünger Jeſu im Apoſtelzeitalter *ψαλμοὺς* dergeſtalt haben dichten können, daß er darin auf die *Θεῖα* Bezug nahm? Das *ὕμνοις*, welches muthmaßlich mit *ὕω* (regnen, zwangslos herabſtrömen,) zuſammenhängt, bezeichnet deswegen ein aus der Fülle von Empfindungen und Gefühlen zwangslos ſich ergießendes Geſangs-Lied, durch welches inſonderheit Gott verherrlicht wird, die Gutthaten Gottes verkündiget werden; denn dem Ammonius zufolge „*ὕμνος ἐγκωμίου διαφέρει· ὁ μὲν — ὕμνος ἐστὶ θεῶν, τὸ δὲ ἐγκώμιον τῶν ἀνθρώπων*“ (ſ. **de different. vocblr.**), Solche Hymnen ſind auf beſondere Veranlaſſungen von der Mirjam (XV Exod. 20), dem Zacharias (I Luc. Ev. 68 ff) vorgetragen worden. Auguſtin iſt mit uns

hinſichtlich der begrifflichen Faſſung des ὕμνοις in Einklang, wiefern er in Psalm. 72 äußert: „Si (sc. cantus) sit laus et non sit Dei, non est hymnus. Si sit laus et Dei laus et non cantetur, non est hymnus.“ — Ὠδὴ ſteht in näherem Verhältniſſe zu ἀείδω, welches als Contraction lautet ᾄδω (cano), es bezeichnet mithin einen Geſang überhaupt, der weder alles artificium entbehren, noch auf einem Saiteninſtrumente vorgetragen werden muß. Im Gegentheile kann die Ode, wie die nach hellen. Muſtern gearbeiteten des Flaccus beweiſen, ſehr artificiös und mit großem Fleiße gearbeitet ſein. Πνευματικαῖς characteriſirt die Oden der Chriſten als ſolche, welche geiſtlichen Stoff haben (ſ. πνευματικὰ I Cor. 2, 13), und chriſtliche Wahrheiten betreffen. Es ſtellt die Oden der Chriſten in ſcharfen Gegenſatz gegen die Oden der Heiden, deren Materien oft profan waren, und welche von manchen, aus dem Heidenthume zum Chriſtenthume geführten, Col. im Munde geführt werden mochten. Da aber Oden, durch welche man Andere in Beziehung auf die höchſten Angelegenheiten des Menſchen belehren und ermahnen will, Producte des durch den Chriſten ſich wirkſam erweiſenden heiligen Gottesgeiſtes ſein müſſen, dafern Belehren und Ermahnen nicht fruchtlos bleiben ſollen: ſo möchten wir πνευματ. zugleich von Oden verſtehen, die aus dem heil. Geiſte, der in wahrhaft frommen und heiligen Seelen iſt, hervorflieſſen, (vgl. I Col. 9; I Cor. 14, 1; Cap. 12, 1). Es iſt dieſe Exegeſe im Zuſammenhange eben ſo ſchicklich, wie die Differenzen der ψαλμ., ὕμν., ᾠδαὶ, die (nach unſerer Darſtellung) vornämlich die Form und den Modus der Faſſung und des Vortrags angehen. Wenigſtens nehmen wir nichts wahr, was mit unſerer Differenzirung in Conflict ſtände.

ἐν τῇ χάριτι. Τῇ wird durch die Auctoritäten des Clem., Theodoret, B, D a pr. m., E, F, G dergeſtalt gerechtfertigt, daß wir glauben: es ſei aus dem gewöhnlichen Texte — auch von Bähr wird es nicht geliefert! — durch Nachläſſigkeit der Abſchreiber verſchwunden. Ἐν τῇ χάριτι dem ᾠδαῖς anzuknüpfen — Luther überſetzt: „mit geiſtlichen lieblichen Liedern,“ und erörtert dieſes durch „holdſeelige, tröſtliche, gnadenreiche Lieder,“ — iſt nicht wohlgethan! Augenſcheinlich gehört ἐν τῇ χάρ. zum ᾄδοντες; nur über den Gedanken der Partikel darf

man mit Fug diſputiren. Viele begreifen ſie von der „Anmuth, Annehmlichkeit.“ Die einen ſetzen ſie dann in Beziehung auf Gott, wie Roſenm. („ita laudantes **Deum**, ut illa laudatio sit ei jucundissima, ei placeat,“) und der altenb. Bibelcomm.; die anderen in Bezug auf die Menſchen, wie Eraſm. Sarcer. („vult-, omnia fieri ad auditorum aedificationem cum venustate, ut inde aedificetur et consoletur ecclesia“), Piſcator, Zanch., Davenant., Grot. (der Eph. 4, 29 allegirt), Storr, Wahl, Bähr (der Schleusners: „ita ut aliis placeant“ ſonder Beifügung eines Tadels anführt)[1]. Daß χάρ. dieſen Sinn hie und da habe, emergirt aus mehreren von Schleusn. im lex. s. v. χάρις, nachher von Bähr cit. Stellen: „Luc. IV, 22; Ephes. IV, 29 (wo aber τοῖς ἀκούουσιν dabei ſteht, was h. l. nicht der Fall iſt,) Prov. X, 33.“ Allein weil V. 15 vom Danke gegen Gott die Rede geweſen, V. 17 ebenfalls von demſelben gehandelt wird, mithin der Dank derjenige Pol iſt, nach welchem des P. Ideenreihe in dieſem Nexus fortgeſetzt ſich bewegt: ſo tragen wir kein Bedenken, jene Interpretation der χάρ. von der Hand zu weiſen, ebenſo wie eine zweite, die Idee des Dankes nicht enthaltende, deren Decum. Erwähnung thut: „in gratia, i. e. per gratiam illam, quae a spiritu sancto donata est, hortatur, ut haec fiant (sc. τὸ διδάσκειν κ. νουθετεῖν): ut indicet, absque gratia haec nullo modo adimpleri posse;“ obſchon das πληροῦσθε ἐν πνεύματι (V. Ephſ. 18) für dieſe, dem Whitby angenehme, Enarration der χάρ. ſprechen könnte! Aus dem von uns ausgeſprochenen Nexualgrunde muß χάρ., wie II Cor. 9, 15; 8, 16; 2, 14; VI Röm. 17 (wo τῷ Θεῷ mit χάρις vereinigt iſt), den Dank bedeuten[2]. P. fordert die Col. auf, in einem (für die von Gott empfangenen Wohlthaten (ſ. III Col. 15) dankbaren Sinne, oder: bei dem dankbaren Namhaftmachen dieſer Gutthaten zu ſingen. — ἐν τῇ καρδίᾳ zeigt ſich hinter-

---

1) Theophyl.: „Quemadmodum et hominum cantiones gratiam aliquam, etsi nullam habeant, videntur praeferre, sic cantus divini (z. B. die Hymnen) spiritalem afferunt.“ Hier iſt unentſchieden, ob die voluptas für Andere, oder für die ᾄδοντες, oder für beide, ſein ſoll.

2) Vgl. „χάριν μὲν — οἶδά σου τῇ χρηστότητι“ bei Joſeph. antq. libr. VII, cp. 8, 4.

ᾄδοντ. als recepta. Dagegen ſuppeditiren die Peſchito, copt., armen. Verſ., die Vulgt., Ital., Chryſoſt., der Ambrſt., Pelag., A, B, C, D a pr. m., F, G, 37, 71, 73, 80 u. a. Mſc. ἐν ταῖς καρδίαις. So wird die Aechtheit der recepta ſehr zweifelhaft, es entſteht die Conjectur, daß das urſprüngliche ἐν ταῖς καρδίαις von einem Leſer in den Singular metamorphoſirt iſt, welcher unſre Stelle der in V Ephſ. 19 enthaltenen, wo τῇ καρδίᾳ wahrgenommen wird, hat homogen machen wollen. Der zum Preiſe Gottes angeſtimmte Geſang zu Coloſſen mochte bei manchem nur auf den Lippen ſchweben (wie konnte das z. B. bei Coloſſens Falſchap. anders ſein, die dadurch, daß ſie Chriſti göttliches Weſen, Würde und göttliche Werke in Abrede ſtellten, ſ. I Col. 15 — 20, II, 9 ff, in Gegenſatz gegen den Gott traten, deſſen Offenbarung Chriſtus iſt?). Denn P. dringt h. l. auf das Singen (auch) in den Herzen, auf ein herzliches Singen, auf ein ſolches, bei welchem die Herzen gleichſam ſind, die Gemüther der Col. von Gottes Gnadenwohlthaten ergriffen ſind. Chryſoſt. nicht übel: „μὴ ἁπλῶς φησι· τῷ σώματι, ἀλλὰ μετὰ προσοχῆς. τοῦτο γάρ ἐστι τῷ Θεῷ ᾄδειν, ἐκεῖνο δὲ τῷ ἀέρι. διαχεῖται γὰρ ἁπλῶς ἡ φωνή." Heding. geiſtvoll zu V Ephſ. 19: „Dieſes (die καρδία) iſt die quelle aller andacht. Ohne herz iſt das opfer verwerflich. Was ſollen lieder und alle muſik ohne andacht? Des glaubens zunge iſt im herzen, daſelbſt hat er ſeinen pſalter und ſaitenſpiel." — τῷ κυρίῳ lautet die recepta. Nach Bähr ſpricht außer vielen Auctoritäten auch das gegen die unbedingte Verwerfung derſelben, daß P. in dieſem Abſchnitt „Alles auf Chriſtum bezieht oder zurückführt," V. 11, 13, 15 — 17." Doch werden nicht die Col. V. 12 ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ genannt? Bezieht ſich nicht in V. 15 das ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι (ſobald auf denjenigen Rückſicht genommen wird, von welchem das καλεῖν ausgeht), desgleichen κ. εὐχάριστοι γίνεσθε auf die väterliche Gottheit? Treten nicht gegen die „vielen Auctoritäten" Bährs die beiden ſyr. Verſſ., die arab. ex edit. Erpen., kopt., Vulgt., Ital., Clem., Chryſoſt., Oecum., der Ambrſt., ſelbſt A, B, C a pr. m., D a pr. m., F, G nebſt 47,73 inſofern, als ſie ſtatt κυρίῳ ein Θεῷ darbieten, in die Schranken? Liegt nicht unter ſo bewandten Umſtänden die Vermuthung nahe, daß die re-

cepta dem Hinblicke eines Leſers auf V Ephſ. 19, wo τῷ κυρίῳ erſcheint, ihren Urſprung verdankt? Indem τῷ Θεῷ von uns feſtgehalten wird: ſo geht des P. Exhortation dahin, daß die Col. Gotte, zum Preiſe ihres göttlichen Wohlthäters, ſingen, mithin bei dem Singgeſchäfft nicht auf ihre Perſönlichkeit eitel hinblicken, ſich mit ihren eignen Tönen nicht ſpreitzen, nicht an dieſen narciſſenartiges Wohlgefallen finden. — Es fragt ſich: unter welchen localen und temporellen Verhältniſſen ſollte das gegenſeitige Belehren und Ermahnen durch Pſalmen, Hymnen und geiſtliche Oden, das dankbare und herzliche Singen zum Lobe des Höchſten Statt finden? I Cor. 24, 26 lieſet man: ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει“ κ. τ. λ., kurz zuvor V. 23: „ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ, κ. πάντες γλώσσαις λαλῶσιν“ κ. τ. λ.; V. 29 ibid. ſteht geſchrieben: „προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν.“ Folglich waren jene Geſchäffte in Zuſammenkünften der coloſſ. Geſammtgemeinde, welche Behufs der Gottesverehrung damals in Privathäuſern veranſtaltet wurden, zu verrichten. Wenn bei Plinius [1]) bemerkt wird, „quod essent soliti (Christiani) stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi (= ut) Deo dicere secum invicem:“ ſo ſtimmt ſolches damit wohl überein; denn wer zum Preiſe Chriſti ſingt, ſingt eo ipso zur Verherrlichung des mit Chriſto ſpecifiſch vereinigten Gottes, vgl. τῷ Θεῷ III Col. 16. Daß das Geſchäft des Singens von (wechſelsweiſe ſingenden) Chören und einzelnen Parthieen der Gemeinde im apoſt. Zeitalter verrichtet iſt (ſ. Wels, auch Flatt zu V Ephſ. 19), bezweifeln wir; dieſe Einrichtung dürfte erſt im 4. Säculo ihren Urſprung genommen haben, vgl. Theodorets hist. ecclest. II, 24. — Ferner ſpricht P. I Cor. 11; V. 18, 20 von einem συνέρχεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ Behufs der Abendmahlsfeier, mit welcher die Abhaltung der Liebesmähler in ſeiner Zeit verknüpft war. Daß bei den Liebesmählern zu Corinth Unord-

---

1) S. lib. X epist., ep. 97. Dieſen Br. des Claſſikers berückſichtigt Tertullian cp. 2 des herrlichen apologet., bemerkend: (Plinius) „consuluit Trajanum, — allegans, — nihil aliud se de sacris eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum et Christo et Deo et ad conferendam disciplinam“ caet.

nungen vorgefallen ſind, daß der eine Chriſt hat hungern müſſen, während der andere ſich trunken gemacht hat, kann man aus V. 21 ibid. erſehen. Wie? wenn P. zur Heiligung der Liebesmähler den Col. (bei welchen ähnliche Abnormitäten vorgefallen ſein können,) empfohlen hat, dabei religiöſe Geſänge anzuſtimmen? Die in V Ephſ. 19 enthaltene Antitheſe gegen das V. 18 ibid. erwähnte μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ dürfte es wahrſcheinlich machen. — Endlich bildete jeder chriſtliche Hausvater mit den Seinigen in ſeinem Hauſe eine ecclesiola, es iſt denkbar, daß gemeinſchaftlicher Geſang auch im Familienkreiſe nach des P. Willen Statt finden ſollte. Gewiß iſt in ſeinem Sinne gethan, was Tertull. von gläubigen Gatten referirt: „Sonant inter duos psalmi et hymni, quis melius Deo suo cantet (ſ. ad uxor. lib. II gegen das Ende).

V. 17.

Bähr meint, man „könne καὶ wohl mit Heinr. im Sinne postremo denique kurz verſtehen.“ Allerdings begreift P. diejenigen ethiſchen Paräneſen, welche, die Col. überhaupt betreffend, dem Ap. noch reſtiren, in πᾶν ὅτι ἂν ποιῆτε κ. τ. λ. ſchließlich zuſammen; allein dieſer Umſtand vermag nicht, dem καὶ jene auffällige Bedeutung zu Wege zu bringen, und die einfach copulative, welche die gewöhnliche iſt, zu entziehen. Das et iſt von P. hinzugefügt, um V. 17, der, als Paräneſe, dem vorhergehenden V. (ſofern dieſer gleichfalls exhortatoriſch iſt!) homogen iſt, auch äußerlich anzuſchlieſſen. — πᾶν κ. τ. λ. Storr überſetzt: „Per omnia, quae vel dixeritis vel feceritis, semper ad honorem Jesu Christi gratos vos praestetis Deo“ caet., er conſtruirt πᾶν (höchſt willkührlich!) mit der Endpartikel δι᾽ αὐτοῦ, und läßt beides für διὰ παντὸς geſetzt ſein, obſchon kein dazu zwingender Grund exiſtirt. Ein gleiches Urtheil iſt über die ſtorrſche Annahme zu fällen, daß πάντα h. l. daſſelbe beſagen ſoll, was semper, πάντοτε; denn in den von Storr cit. Stellen „1 Cor. XI, 2 et Act. XX, 35“ hat πάντα die Bedeutung von κατὰ πάντα (in omnibus), und wenn V Ephſ. 20, welche Stelle der unſrigen ziemlich analog iſt, geleſen wird: εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων, ſo kann dieſes darum für Storrs Annahme nichts beweiſen, weil der Br. an die Epheſ., obzwar in der Univerſalität ſeiner Ideen

und Redeformen, doch nicht in jeglichem Einzelworte mit dem Coloſſerbr. zuſammentrifft, ſo, daß er in jeder, auch der geringſten Beziehung, ein exeget. Regulativ für den Coloſſerbr. abgeben müßte! — Dagegen meint Bähr: „man könne erſteres (d. i. πᾶν) für einen abſoluten Nominativ erklären: **quod attinet ad omne, quod feceritis verbis aut factis, omnia facite.**“ Dieſe Auffaſſung wird bereits beim Roſenm., Flatt, im exeget. Hdbuche angetroffen. Gewiß iſt richtig, daß Bähr, indem er facite gebraucht, ποιεῖτε ergänzt, welches durch das apoſt. ποιῆτε im Nothfalle ſuppeditirt wird [1]), und daß er πάντα accuſativiſch nimmt; allein warum begreift Bähr πᾶν nominativiſch? Bähr erwidert: „um zu dem ausgelaſſenen ποιεῖτε nicht zwei verſchiedene Objecte zu haben, die doch daſſelbe beſagen ſollten, nämlich πᾶν und πάντα.“ Allein das πάντα des P., welches eine Epanalepſis des Accuſativs πᾶν iſt und des P. Rede energiſcher macht, iſt nothwendig, weil, falls πάντα nicht geſetzt wäre, der exeget. Unverſtand die Partikel ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, ebenſo wie das ἐν λόγῳ und ἐν ἔργῳ, zum ποιῆτε fälſchlich hinziehen könnte. Daß P. ſich in dem πάντα der Mehrheit bedient, iſt nicht auffallend, weil nicht bloß ἐν λόγῳ, ſondern auch ἐν ἔργῳ voraufgeht, und πάντα beides betreffen ſoll. — ὅ,τι ἂν ποιῆτε. Ueber die Verbindung des ὃς ἂν mit dem Conjunctive des Präſens zur Bezeichnung desjenigen, was ſchon geſchieht oder gewöhnlich geſchieht, ſich wiederholt, ſ. Winer a. a. O., Th. II, S. 103, 20. — ἐν. Bähr: „ἐν nicht wörtlich in, ſondern das hebr. בְּ, als Bezeichnung des Mittels.“ Falſch! Denn wir können ganz wohl überſetzen: „Jedes, was auch immer ihr thun möget in Wort oder in That, ja Alles“ ꝛc. Hiemit bezeichnet P. ſämmtliche Handlungen der Col., die da beſtehen in Worten [2]) (z. B. im διδάσκειν und νουθετεῖν ψάλμοις κ. τ. λ., im Geſange der Dankbarkeit, V. 16), oder in eigentlichen Thaten (ſ. V. 5, 8, 12 — 14). Da durch dieſes verbale und factiſche Wirken der Col. die Geſinnung derſelben zur Anſchauung kommt: ſo iſt die Geſinnung h. l. nicht völlig excludirt. — ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ dürfte urſprüngliche Lesart ſein, weil κυρίου,

1) Allenfalls könnte man ἐργάζεσθε, welches P. in V. 23, der einen dem V. 17 ähnlichen Anfang hat, gebraucht, h. l. ſuppliren.

2) Treffend Grot.: „Et qui dicit, agit aliquid.“

welches bei Griesb. immediate vor Ἰησοῦ ſich findet, in der Vulgt., Ital., beim Antioch., Paulin., in **A**, **C**, **D**, **F**, **G** deſiderirt wird, auch da, wo es noch ſteht, Additament eines Leſers aus **V** Ephſ. 20 zu ſein ſcheint, und weil dieſelben crit. Auctorit. (nur **D** a p r. m.), ingleichen die copt., äthiop. u. a. Verſ. Χριστοῦ hinter Ἰησοῦ liefern. Die Omiſſion des Χριστοῦ im vulgairen Texte erklärt ſich daraus, daß derjenige Leſer, der κυρίου unbefugt in den Text eingeſchoben hatte, Χριστοῦ ausließ, weil Χριστοῦ, als Ausdruck für den Beherrſcher der geiſtigen Theocratie, ihm daſſelbe zu beſagen ſchien, was κυρίου. Faſſen wir den Gedanken des P. ins Auge, ſo bemerkt Bähr, daß Davenant. „am beſten" ſage: „**id fieri dicitur, quod fit secundum ejus mandatum et voluntatem, invocato illius adjutorio et ad gloriam illius amplificandam.**" In dieſer Interpretation iſt zum Theil Falſches enthalten; denn es kann ἐν ὀνόματι κ. τ. λ. nie beſagen: **ad gloriam** [1]) **caet.** Hätte der Ap. dieſes ausdrücken gewollt: ſo würde er geſagt haben εἰς ὄνομα κ. τ. λ., wie er **I** Cor. **10**, **31** εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε hat ſchreiben laſſen. Es ſind nur zwei Deutungen der fraglichen Partikel in dieſem Nexus ſtatthaft, entweder: „in der Anerkennung des Namens Jeſu Chriſti," d. i. in dem Glauben, daß Jeſus der Meſſias. Dieſe Exegeſe wird dadurch empfohlen, daß **II** Phlpp. **10** und **11** auf die Worte ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ folgt: es ſolle jede Zunge bekennen, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, und daß jedes ächt chriſtliche Thun aus dem Glauben an Jeſus als den Chriſt reſultiren muß, weil ſonſt das ποιεῖν des Menſchen kein chriſtliches iſt. Oder ὄνομα iſt Bezeichnung der Perſon, wie im ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησ. Χριστ. **I** Cor. **1**, **2**, vgl. **XXII** Ap. Gſch. **16**; **XI**, **14**, **21**. Auch denke man an die analoge hebr. Redensart קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה **XII** Geneſ. **8**; **IV**, **26**! In dieſem Falle will P. ſagen: in Anrufung des Namens Jeſu Chriſti," d. h. im Zuſammenhange: Verrichtet alles

---

1) Dahin geht auch die Idee des Ambroſiaſt.: „**Nunc tam in verbo, quam in opere totius conversationis nostrae nomen domini Jesu laudari et exaltari hortatur, ut, cum verba nostra carent reprehensione et opera nostra bona sunt, magnificetur dominus Jesus, cujus magisterio invituperabiles sunt discipuli.**" Vgl. auch Eraſm., Batabl., Vitringa, Heinr. hinſichtlich des ἐν τ. ὀνόμ. Ἰ. Χρ.

dermaßen, daß ihr dabei die Perſon des Meſſ. Jeſus um die Mittheilung der zur Vollbringung des Guten erforderlichen Kräfte anflehet. Denn ohne ihn, ohne ſeine Hülfe, können die Jünger Jeſu nach XV Joh. 5 nichts (keine wahrhaftigen **bona opera,**) verrichten. Inſofern liegt in Davenants Exegeſe ein wahres Moment, als ſie ſagt: „**invocato illius adjutorio!**“ Auch Theodoret: „*ἐπειδὴ — ἐκεῖνοι* (die Falſchap.) *τοὺς ἀγγέλους σέβειν ἐκέλευον, αὐτὸς* (P.) *τὸ ἐναντίον παρεγγυᾷ, ὥστε κ. τοὺς λόγους κ. τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ.*“ Die Wahl zwiſchen den beiden letzten Exegeſen iſt Sache des exeg. Tactes. Uebrigens wird aus dem *ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χριστ.* — Jeſu Name iſt heilig! — und aus dem Nexus des V. 17 mit dem Vorhergehenden, wo Chriſtentugenden in Beziehung auf den Nebenmenſchen eingeſchärft ſind, offenbar, daß *πᾶν* und *πάντα* nicht auch auf böſe Handlungen, ſondern lediglich auf wahrhaft gute hindeuten. Desgleichen lehrt der paränetiſche Character des Vorhergehenden, den V. 17 nicht als bloßes **consilium** mit Corn. a Lap. auffaſſen, ſondern als **praeceptum!** Wer als Chriſt dieſes **praeceptum** verletzt, ſündigt. Von Nichtchriſten (*ἀπίστοις*) iſt nicht die Rede.

εὐχαριστοῦντες ſteht im Verhältniſſe der Dependenz von dem ausgelaſſenen *ποιεῖτε* oder *ἐργάζεσθε*. Das exeg. Hdb.: „und danket Gott ſeinet (Jeſu) wegen, d. i. für das durch ihn geſtiftete wohlthätige Chriſtenthum,“ ſ. Roſenm. Dieſe Faſſung des am Ende unſers V. ſtehenden *δι᾽ αὐτοῦ* iſt im Widerſtreite mit der eigentlichen Bedeutung des *διά τινος* (durch irgend etwas). Heinr. begreift die **conversio** der Col. als Materie der Dankſagung; aber von der **conversio** iſt zunächſt von P. Seite nicht gehandelt worden. Am natürlichſten faſſen wir *πᾶν* und *πάντα* bei *εὐχαριστοῦντ.* ins Auge, ſo daß die Col. Gott Dank darzubringen haben für alle die Handlungen, die Gott mit glücklichem Erfolge krönt. Calv. ſehr wahr: „**Ex invocatione sequitur Dei benedictio, quae materiam gratiarum actionis nobis suppeditat.**“ Daß in der Parallele V Ephſ. 20 *ὑπὲρ πάντων* beim *εὐχαριστ.* ſteht, darf nicht überſehen werden. — *τῷ Θεῷ πατρί.* So Lachmann! Denkbarer Weiſe iſt *καὶ*, welches in den gewöhnlichen Edit. zwiſchen *Θεῷ* und *πατρὶ* ſich findet, fremdes Inſerat aus analogen Stellen,

z. B. V Ephſ. 20, und ſoll, wie Zanchius treffend bemerkt, erklären: „quis noster sit Deus, nempe ille Pater, qui nos in filio dilexit;“ denn nicht nur die Peſchito, die vers. arab. e trib. edit., die äthiop., die Vulgt., ſondern auch Paulin., Ambr., A, B, C ſuppeditiren *καὶ* h. l. nicht. Warum P. Gott Vater nenne, ſ. S. 41, auch I Jac. 17. — *δι᾽ αὐτοῦ*. Wie durch das Verdienſt Chriſti Gott und die Menſchheit wiederum in ein befreundetes Verhältniß zu einander geſetzt ſind (I Tmth. 2, 5), wie die Menſchen von Gott durch Chriſtus geſegnet werden: ſo haben auch die Col. durch Jeſus Chriſt, im Glauben an ihn, in der Verbindung mit ihm [1]), ihren gebührenden Dank der väterlichen Gottheit darzubringen: ein Dank, der durch Jeſus Chriſt., den heiligen und heiligenden, wahrhaft angenehm für Gott werden muß, ſ. Anm. zu I, 3.

Dreizehnte Section: III, 18 — IV, 1.

An die univerſelle Exhortation des III Cap. 17 knüpft P. zwangslos beſondere, das Gebiet des Hausweſens betreffende, Paräneſen an. Er fordert Gattinnen und Gatten, Kinder und Väter, Diener und Gebieter zu Coloſſen auf, die chriſtlichen Tugenden, die ihren reſpectiven Ständen angemeſſen ſind, auszuüben, indem er kräftige Motive zu einigen Paräneſen hinzufügt [2]).

V. 18.

Bullinger gut: „Quia praeeminentissima vitae condicio sit conjugium, ab hoc primum exorditur.“ *Αἱ γυναῖ-*

1) Alſo mit Excluſion der *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* II Col. 18.

2) Flatt erinnert daran, daß „die Eſſener größtentheils die Ehe und das Verhältniß der Herren und Knechte verwarfen.“ Allein, daß P. in dieſer Section auf „eſſeniſche Grundſätze Rückſicht nimmt,“ würde aus der Notiz Flattens erſt dann gefolgert werden dürfen, wenn ſich erweislich machen ließe, daß **nur** die Eſſener die ehelichen und Dienſtbarkeits-Verhältniſſe verworfen haben! Das aber iſt um ſo weniger erweislich, als (wie in der Jetztzeit, ſo) im apoſt. Zeitalter auch anderswo und von Seiten Anderer Verletzungen der häuslichen Officien vorgefallen ſind, wie aus den II Tit. 5 ff., I Tmth. 6, 1 ff befindlichen Exhortationen evident iſt. Dieſe Stellen, ingleichen I Ptr. 3, 1 ff; I Cor. 7, 4 ff, zeigen noch, daß die flattſche Behauptung: es ſei von den ſpeciellen Pflichten unſerer Section „nur noch im Epheſerbriefe die Rede,“ irrthümlich iſt.

κες. Man könnte mit Junk. annehmen, daß dieſes „ein abſoluter Nominativ = **quod attinet ad uxores**" iſt. Doch wie? wenn der Artikel noch einen ſolchen Vocativ hätte, der dem Nominativ des Artikels identiſch iſt? Dieſe Anſicht dürfte plauſibel werden durch das *οἱ κύριοι* **IV**, 1, das *τὰ τέκνα* **III**, 20. Vgl. noch bei Petrus *οἱ οἰκέται* **I** Br. 2, 18; *αἱ γυναῖκες* **I**, 3, 1 [1]). Daß *γυνὴ* **h. l.** nicht Frau überhaupt, ſondern Ehefrau bezeichnet, wie **I** Cor. 7, 2; **VII** Röm. 2, wird durch die V. 18 und 19 folgenden Ermahnungen klar. P. gibt den Ehefrauen vor den Ehemännern eine Vorſchrift, vielleicht, weil die *γυναῖκες* ihm zuerſt in den Sinn kommen, oder (um pſychologiſch tiefer zu ſprechen,) weil das *ὑποτάσσεσθαι* Seitens der Ehefrauen das *ἀγαπᾶν* von Seiten der Ehemänner mit motiviren ſoll. — Bei *ὑποτάσσεσθε* an ein ſclaviſches Sich unterwerfen zu denken, verbeut der wahrhaft freie und liebevolle Geiſt des Evangeliums, auch das Additament *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*. Vielmehr drückt *ὑποτάσσεσθαι* **h. l.** ein freiwilliges in That, Wort, Miene hervortretendes Sichunterordnen unter den Ehemann aus, ein ſtill beſcheidenes Befolgen ſeiner Vorſchriften u. ſ. w., vgl. **I** Tmth. 2, 11 und 12. Die von P. den *γυναιξὶ* eingeſchärfte Lehre ſteht nach Michael. „hauptſächlich der Entziehung der ehelichen Pflicht entgegen 1 Cor. **VII**, 4; 1 Ptr. **III**, 6." Inzwiſchen die Allgemeinheit des paulin. Ausdruckes geſtattet die Annahme einer Antitheſis gegen das *αὐθεντεῖν ἀνδρὸς* überhaupt **I** Tim. 2, 12 (welches = *κυριεύειν ἀνδρὸς* bei Diodor. v. Sicil. **I**, 27). — *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* las Heum.. Indeſſen könnte ein Leſer *ἰδίοις* (= **propriis**, ſ. **XXV** Mtth. 14) inſerirt haben, um anzudeuten, daß die Ehefrauen ſich bloß ihren eignen Männern, nicht aber fremden, ſubordiniren ſollen. Dieſe, die Unächtheit des *ἰδίοις* betreffende, Conjectur wird durch den Umſtand beifallswerth, daß nicht nur in einigen oriental. Verſ. (ſ. Wetſt. **Nov. Test. ad h. l.**), ſondern auch in der Vulgt., beim alexdr. Clem., Chryſoſt., Theophyl., Anton., dem Ambrſt., in **A, B, C, D a pr. m., F, G,**

1) Auch die Worte *ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου* in der Anrede des Thomas an Jeſus (ſ. das *εἶπεν αὐτῷ*, **XX** Joh. 28) können vocativiſch ſtehen: „Mein Herr und mein Gott!"

31, 39, 47 ꝛc. ἰδίοις deſiderirt wird. Zwar meint Flatt: ἰδίοις müſſe auf jeden Fall ſupplirt werden; allein bei dem chriſtlich keuſchen Sinne des P. verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Ehefrauen lediglich ihren eignen Männern ſchlechthin ſich unterzuordnen haben, ſchlechthin folgſam ſein ſollen.

ὡς ἀνῆκεν. Da ἀνήκω urſprünglich iſt: ich komme hinauf: ſo beſagt ἀνήκει, imperſonaliter gebraucht, (quod) pertinet (ad aliud quid), und daraus bildet ſich die Bedeutung πρέπει hervor, zu deren Erweiſe Philem. V. 8; V Ephſ. 4 diene[1]). Weil ὡς ἀνῆκεν offenbar dem ὑποτάσσεσθε anzuknüpfen iſt: ſo lautet der Gedanke: (Unterwerfet euch ꝛc.) „wie ſichs (von jeher) geziemte." Es iſt denkbar, daß die Hoffart der Falſchap. (II, 18) auf die Frauen Coloſſens den Einfluß gehabt hatte, daß dieſe das Regiment über die Ehemänner — der Stelle III Geneſ. 16 ganz entgegen! — an ſich riſſen. Falſch interpretiren Vatabl., Storr, Heinr., Schott ἀνῆκεν mit decet, nicht bedenkend, daß das Verbum Form des Imperfects iſt. — ἐν κυρίῳ. Wer hiemit bezeichnet ſei, erhellt daraus, daß das nächſtvorhergehende δι' αὐτοῦ V. 17 in Relation zu Ἰησοῦ deſſelben V. ſteht. Indem P. ἐν κυρίῳ dem ὡς ἀνῆκεν beigeſellt: ſo liegt es am nächſten, beide Partikeln im Zuſammenhange aufzufaſſen. Nun entſcheidet ſich Bähr für die (von Calv. ausgeſprochene) Erklärung des ἐν κυρίῳ: „secundum domini institutionem[2])." Doch hätte der Ap. das ſagen gewollt: ſo würde er κατὰ κύριον gebraucht haben. Wenn Bähr äußert, es „werde in der Schrift überhaupt die Unterordnung des Weibes, als von Gott angeordnet, geboten:" ſo iſt dieſe Idee, obzwar an ſich wahr, kein Argument, welches die dem ἐν vindicirte Bedeutung secundum beweiſen könnte. Dieſe wird deſto unſtatthafter, weil der Urſinn in ſehr angemeſſen iſt: „Wie es ſich gebührete im Herrn," in der Verbindung mit dem Herrn, d. i. wie es für ſolche Ehefrauen, die in der Gemeinſchaft mit dem Meſſ. Jeſus, (deſſen Abbild der Ehemann iſt,) vermittelſt des Glaubens leben, anſtändig war. Somit gibt P. den modus des ὑποτάσσεσθαι von Seiten der Ehefrauen an! Dagegen conſtruiren Theophyl.,

1) Suidas illuſtrirt das in beiden Stellen vorkommende ἀνῆκον mit πρέπον.

2) Sehr ähnlich Theodoret: „ὡς ὁ τοῦ κυρίου παρακελεύεται νόμος."

Eſte, Vorſt., Beng., der dem Grot. folgende Roſenm., Heinr., Flatt u. a. ἐν κυρίῳ dermaßen mit ὑποτάσσεσθε, daß ſie ein Comma oder ein anderes Interpunctionszeichen hinter ἀνῆκεν ſetzen. Unnatürlich! Die Stelle VI Ephſ. 1, worauf Eſte, Beng., Heinr. zur Begründung ihrer Conſtruction provociren, iſt anders, als die unſrige, geſtaltet, ſofern das ἐν κυρίῳ dem dortigen τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον (welches unſerem ὡς ἀνῆκεν einigermaſſen correſpondirt,) nicht nachgeſtellt iſt, wie es h. l. der Fall iſt, ſondern vorangeſtellt. Im Uebrigen weichen die Vertheidiger der letzteren Conſtruction in der Expoſition des ἐν κυρ. von einander ab; während Heinr. interpretirt: ἐν φόβῳ κυρίου (aus Ehrfurcht gegen den Herrn, gegen ſeinen Willen), ſagt Theophyl: „propter Dominum vos ipsas subjicite. Non enim naturalem modo subjectionem exegerim.“

V. 19.

Des V. 18 Anſprache an die Ehefrauen konnte von den Ehemännern dahin gemißdeutet werden, daß ihnen auf dem Gebiete des Chriſtenthumes eine tyranniſche Herrſchaft über die Ehefrauen zukomme. Dieſer Mißdeutung wird durch die an die Ehemänner V. 19 gerichtete Aufforderung vorgebeugt, den Ehefrauen Liebe zu erweiſen, alſo gütig gegen ſie zu ſein, ihre Wohlfahrt zu fördern u. ſ. w. „Diligendi vocabulo, bemerkt Eraſm. Sarcer. nicht ohne Wahrheit, omnia comprehenduntur, quae suis uxoribus mariti debent.“ Dieſe Vorſchrift läuft dem Ausſpruche: ὅτι ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς (V Ephſ. 23), nicht zuwider; denn das Regiment des Ehemannes über die Frau ſoll durch Liebe gemildert, ſanft ſein[1]). Ambroſiaſt. trefflich: „Rigorem virilis legis emollit, ne potestate, qua praevalet, nimius quis sit in dominatu uxoris; sed debet respicere et affectum, quia mulier caro ejus est.“ — Hinter τὰς γυναῖκας hat Lachm. ὑμῶν. Man könnte dagegen ſagen: es ſei von ſelber klar, daß P. die Frauen der Männer meine, ὑμῶν mithin redundire, und durch einen Librarius eingeſchoben ſei. Allein einmal ſprechen zu bedeutende crit. Auctorit. für die Aechtheit des ὑμῶν: die Peſchito, vers. arab. (e trib. edit.), die

1) Jeder Ehemann hat nach V Ephſ. 33 ſein Weib ſo zu lieben, ὡς ἑαυτόν.

äthiop., copt., Vulgt., Ital., Hieron., Pelag., der Ambrſt., C, D (beide a pr. m.), E, F, G. Zum andern hat auch V Ephſ. 25 das wahrſcheinlich apoſtol. Additament ἑαυτῶν! Daher müſſen wir Lachmann beiſtimmen. Wie ſich Chriſtus κατ᾽ ἐξοχὴν ſeiner Gläubigen angenommen (V Ephſ. 25), deren Totalität die Kirche bildet: ſo haben die Männer κατ᾽ ἐξοχὴν ihren Frauen freundliche Liebe zu bezeigen!

κ. μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. Obſchon durch ἀγαπᾶτε κ. τ. λ. Inhumanität und Grauſamkeit gegen die Frauen poſitive ausgeſchloſſen wird, ſo hält P. doch für nöthig, ſelbige noch negative zu unterſagen, vermuthlich, weil die Col. dieſe Untugenden ſich ſehr zu Schulden kommen ließen. Bahrdt, Heinr., Roſenm., Schott, Bretſchneid., Flatt, Bähr überſetzen πικραίνεσθαι mit acerbum se gerere, se praebere. Das ſicher Richtige bei dieſer Expoſition iſt, daß das Verb. nicht in phyſiſchem Sinne gefaßt wird [1]), (der hier unpaſſend ſein würde,) ſondern in einem ſpirituellen, welcher durch den Nexus des πικραίνεσθε mit ſittlichen Exhortationen nothwendig gemacht wird [2]). Unſicher erſcheint aber die gewählte mediſche Deutung, weil die paſſive nicht minder ſchicklich iſt. „Werdet nicht bitter gemacht gegen ſie," d. h. laſſet euch nicht (durch Calumnien, welche man gegen eure Ehefrauen ausſpricht, durch Gebrechlichkeiten, die ihr an ihnen entdecket und dergl.,) zu hartem und rohem Betragen gegen eure Frauen veranlaſſen. Im Geiſte des Ap. Lange: (Es) „ſoll der Mann ſich bei der Verſuchung zur Heftigkeit zum öftern vorſtellen, wie Chriſtus geſinnet ſey gegen ſeine Gemeinde, und mit wie vieler — Geduld er ihre Schwachheiten trage, ja was er (der Mann?) an ihm ſelbſt täglich zu tragen habe, wenn er auch gleich ſich bemühe, in ſeinen (Chriſti?) Wegen zu wandeln." P. erwähnt das ὑποτάσσεσθαι Seitens der Frauen, das ἀγαπᾶν und μὴ πικραίνεσθαι von Seiten der Männer wohl deshalb, weil dieſe Tugenden Fundamente des häuslichen Glückes bilden.

---

1) So wird πικραίνεσθαι von Waſſern gebraucht, die dem Geſchmacke nach bitter gemacht ſind, ſ. VIII Apclpſ. 11; vgl. πικρὸν, welches dem γλυκὺ entgegengeſetzt iſt, III Jac. 11.

2) Belege dieſes Sprachgebrauchs ſind von Wetſt. ad h. l. aus philoniſchen Schriften beigebracht.

V. 20.

Da außer den Ehefrauen und Ehemännern die Kinder zum Hausſtande gehören: ſo iſt natürlich, daß P. dieſen eine Ermahnung ertheilt. Beza, Calixt geben nach der Vulgt. τὰ τέκνα durch „filii." Τέκνον hat bisweilen, z. B. XXI Mtth. 28 (vgl. V. 29, 30), dieſe Bedeutung, was nicht auffällt, weil es, zuſammenhängend mit τίκτειν, eigentlich ausſagt: das Gezeugte, und weil auch die Söhne gezeugt ſind. Hier jedoch iſt dieſe Beſchränkung des Wortes eben ſo wenig, wie in der Parallele VI Ephſ. 1, erforderlich. Lange meint, „daß unter dem Namen Kinder auch Zuhörer und Schüler verſtanden werden, ſey aus den erſten Gründen des Catechiſmi bekannt." Dazu läßt ſich nur ſagen, daß, indem P. h. l. zu Kindern ſpricht, er freilich ſupponirt, daß ſie ihm zuhören; daß indeß die Kinder, wiefern P. noch nicht zu Coloſſen geweſen iſt (II Col. 1), auch nicht die unmittelbaren Schüler des P. ſein konnten. — ὑπακούετε „iſt, nach Bähr, viel mehr als ὑποτάσσεσθε." Inzwiſchen dürfte ſich die Sache eigentlich umgekehrt verhalten; denn ὑπακούειν iſt urſprünglich bloß: darauf hören; ὑποτάσσεσθαι hingegen: ſich darunter ordnen, ſtellen; das letztere Verbum involvirt mithin die den ganzen Menſchen in Anſpruch nehmende That, das erſte ein bloßes Aufmerken des Verſtandes. Doch dürften beide Verba in dieſem Nexus denſelben Begriff des **obedire, obsequi** haben; vgl. in Abſicht des ὑπακούειν II Thſſl. 3, 14; Ep. 1, 8; II Phlpp. 12. Es findet kein Widerſpruch darin Statt, daß die Ehefrauen ſich nach V. 18 den Vorſchriften der Ehemänner unterwerfen, und dann die Kinder den (harmonirenden) Vorſchriften des Ehegatten und der Ehegattinn (τοῖς γονεῦσιν, **parentibus**, ſ. II Tmth., 3, 2; II Cor. 12, 14) Gehorſam leiſten. Richtig Davenant.: „**Dicit** γονεῦσι, **ut argumentum** (den Grund des Gehorſams) **insinuet, quod ab illis acceperunt originem, nutritionem et eruditionem.**" — Bei κατὰ πάντα ſuppl. Calv., Grot., Pearce, Burkitt, Roſenm. ἐν κυρίῳ. Man will dadurch jene allgemeine Partikel reſtringiren auf alles dasjenige, was in Beziehung zum Herrn ſteht, von ihm gefordert oder erlaubt, kurz **honestum** iſt. Allein wiewohl ἐν κυρίῳ VI Ephſ. 1 ſich wahrnehmen läßt, ſo iſt doch eine Ergänzung deſſelben h. l. nicht erforderlich, weil aus dem Beiſatze τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ hinlänglich

emergirt, daß das „Gehorchen in Allem“ lediglich auf diejenigen Stücke ſich beziehen kann, die in Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthume und wahrhaft ſittlich ſind, indem nur dieſe Dinge des Wohlgefallens des Herrn ſich erfreuen können. *Κατὰ πάντα* beugt allen willkührlichen Exceptionen vom Gehorſam in chriſtlichen Dingen vor, die der raiſonnirende Eigenſinn der Kinder zu machen ſich geſtattet. Warum ſie den Eltern *κατὰ πάντα* Gehör geben müſſen, erhellt aus dem

τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον κ. τ. λ. Junk.: „*εὐάρεστον* wohlgefällig, angenehm, oder = *δικαιον* wie Ephſ. VI, 1.“ Das Wort kann nur die erſte Bedeutung haben, als aus *εὖ* (bene) und *ἀρεστὸν* (placitum) componirt. Heſych. erläutert *εὐάρεστ.* mit *πάνυ ἀρέσκοντα*[1]). *Τῷ κυρίῳ* iſt **recepta.** Nun ſuppeditiren die armen. Verſ., Vulgt., Ital., Theodoret, Theophyl., Pelag., A, C, D, E, F, G, 6, 10, 17, 23, 31, 37, 46, 71, 72, 73 u. a. Minuskeln für *τῷ* ein *ἐν*. Vielleicht hat Jemand, welchem *ἐν κυρίῳ* in der Verbindung mit *εὐάρεστον* zu ſchwierig ſchien, das urſprüngliche *ἐν* mit dem leichter verſtändlichen *τῷ* vertauſcht. Die Aechtheit des *ἐν κυρίῳ* **h. l.** wird noch durch das *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* V. 18 ins Licht geſtellt. *Ἐν*, welches wir dem Texte einverleiben müſſen, ſteht nach Flatt „wohl pleonaſtiſch, und bezeichnet den Dativ.“ Dieſe Annahme iſt hier, wie in Eph. 2, 21, was Flatt cit., überflüſſig, weil wir bequem zu interpretiren vermögen: „dieſes iſt wohlgefällig im Herrn,“ in dem Sinne, den Gedanken des Herrn, oder: bei dem Herrn. Der Herr iſt **h. l.** nicht Gott, wie der Ambrſt. meint, ſondern laut V. 17 und 18 Chriſtus. Wie ſollte jener Kindesgehorſam Chriſto nicht angenehm ſein, da Ehrfurcht gegen Vater und Mutter II Moſ. 20, 12 (vgl. VI Ephſ. 2,) den Kindern von Gott vorgeſchrieben iſt? Was aber Chriſto wohlgefällt, darf eines von Chriſto herſtammenden Segens gewiß ſein, über welchen V. VI Ephſ. 3 ſpecieller ſich ausſpricht.

V. 21.

οἱ πατέρες. Wen redet der Ap. an? Nach Eraſm. Sarcer., Storr, Schleusn., Schott „**parentes**,“ oder, wie Za-

1) Vgl. IV Phlpp. 18, wo unſer Wort mit *θυσίαν δεκτὴν* zuſammengeſtellt iſt.

charia, Bahrdt, das exeg. Hdb., Junk. bemerken: die „Aeltern.“ *Πατέρες* hat dieſen Sinn im N. Teſt. zuweilen, ſ. XI Hbr. 23. Aber er iſt ungewöhnlich! Hätte P. die Aeltern gemeint: ſo würde er wohl das *γονεῖς* wiederholt haben, deſſen er V. 20 ſich bedient hat, und welches unverfänglich iſt. Wir können h. l. der Partikel ihre gewöhnliche Bedeutung: Väter, unbedenklich laſſen. Pſychologiſch richtig Calov: „**Inculcat (P.) hoc** (die Paräneſe des V. 21) **praecipue patribus, quia matres indulgentiores esse solent. Patres autem quandoque nimium severi (sc. sunt), utpote magis iracundi, qui, si quando delinquant liberi, affectu illo abrepti, justum in castigatione modum non servant. Jubet ergo prudentiam et moderationem adhiberi.**“ — *μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν* iſt Lesart der vulgairen Edit. *Ἐρεθίζειν* in Bewegung ſetzen, reizen, ſowohl in edler Beziehung II Cor. 9, 2, als auch in unedler, unmoraliſcher, wie in mehreren, von Elsner ad h. l., aus Profanſcrib. cit., Stellen[1]). Da *μὴ* mit *ἐρεθίζετε* zuſammengeſtellt iſt, und der Ap. Edles und Sittliches nicht verbieten kann: ſo müſſen wir, wenn wir der **recepta** folgen, die fraglichen Worte in der zweiten Beziehung nehmen. „Reizet nicht eure Kinder,“ necket ſie nicht, bringet ſie nicht vermittelſt eines allzuſtrengen Betragens wider euch auf: ein ſchnöder, XIX **provb.** 18, 19 unterſagter Abuſus der Auctorität, welche nach göttlichem und menſchlichem Rechte den Vätern über die Kinder gebührt. „**Pudore et liberalitate contineri liberos satius est, quam metu,**“ äußert Terent. der Heide! in der **Andria** ſehr richtig. Inzwiſchen exiſtirt noch die zweite Lesart *παροργίζετε* h. l. Bähr erklärt ſie für falſch; aber mit Uebereilung. Denn *παροργίζετε* wird nicht nur von „Einigen“ geleſen, wie Bähr behauptet, ſondern findet ſich bei Theophyl., in der Vulgt., Stl., **A, C, D a pr. m., E, F, G,** 10, 17, 23, 31, 37, 39, 71, 73, 80. *Παροργίζετε* wird dadurch, daß es auch VI Ephſ. 4, in unſerer Parallele, erſcheint, empfohlen. Und wenn P., nach=

---

1) Vgl. noch folgende, von Elsn. nicht cit., die in Epictets **enchiridio cp.** 21 befindlich iſt: „*μέμνησο, ὅτι οὐχ ὁ λοιδορῶν ἢ τύπτων ὑβρίζει, ἀλλὰ τὸ δόγμα* (**opinio**) *τὸ περὶ τούτων, ὡς ὑβριζόντων· ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις, ἴσθι, ὅτι σή σε ὑπόληψις* (= *δόγμα*) *ἠρέθισε.*“ Heſych. erörtert *ἐρεθίζει* mit *παροξύνει.*

dem er den Epheſerbr. concipirt hatte, den an die Col. angefertigt hat, warum ſollte nicht das dort einmal gebrauchte παροργίζετε ſeinem Gedächtniſſe haben inhäriren, und beim Abfaſſen des Coloſſerbr. als Reminiſcenz wiederkehren können? Παροργίζειν eigentlich: zum (παρὰ) Zorne (ὀργὴν) reizen, ſ. X Röm. 19, XII Hiob 6. Sonach der Sinn: Reizet eure Kinder nicht (durch Härte, Grauſamkeit, übertriebene körperliche Züchtigungen, ſobald die Kinder gefehlt oder nicht einmal gefehlt haben,) zur Indignation wider euch [1]. Der aus παροργίζετε entſtehende Gedanke iſt ziemlich verwandt mit demjenigen, der aus der recepta redundirt. Es iſt möglich, daß die recepta ein von fremder Hand herbeigeführtes Gloſſem des παροργίζετε iſt. Ob aber ein exhortatoriſches Moment, die Kinder nicht zu παροργίζειν, bereits in den terminis πατέρες und τέκνα enthalten ſei, wie Davenant., glaubt, exponirend: „Ne facite, quod a patris persona et officio alienum est, erga carnem vestram, viscera vestra, vosmetipsos," — das laſſen wir dahin geſtellt ſein. Vielleicht iſt die Obſervat. des Daven. zu geſucht.

Das ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν ſchließt ein von den Folgen des παροργίζειν τὰ τέκνα enlehntes Moment gegen das παροργίζειν in ſich. Ἀθυμεῖν entblößt werden vom Muthe (θυμὸς), verzagt, desſperat werden, vgl. I Kön. 1, 7 in der alex. Verſ., wo ἠθύμει κ. ἔκλαιε zuſammengeſtellt ſind [2]. Beim Thucyd. lieſet man: „ὁρῶν αὐτοὺς ἀθυμοῦντας, ἐβούλετο ὑπόμνησιν ποιήσασθαι τοῦ θαρσεῖν" (ſ. II, 88), beim Aelian: „ὁ δὲ ἀπογνοὺς (näml. Dioxippus), ὡς μισηθεὶς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου κ. ἀθυμήσας, ἀπέθανε" (ſ. lib. X, cp. 22). Mithin iſt des P. Idee: „damit die Kinder nicht muthlos werden." Falls die Väter die Kinder durch unbillige

1) Ambrſt. beifallswerth: „Debent — recordari patres, quia (= quod) fuerunt et ipsi filii, considerare autem filii, quia (= quod) futuri sunt patres, ut aequo librato consilio utriusque partis, et filii subjecti sint, et patres modesti." Die Mütter bedürfen, weil ſie oft zu gelind gegen die Kinder ſind, eher des Impulſes, da mit Strenge zu verfahren, wo Strenge durch die Umſtände nöthig gemacht wird.

2) Es heißt beim Herodot: „οὔτε τινὰ δειλίην μοι παριδών, οὔτε ἀθυμίην" (ſ. I, 8).

Härte zum Verdruße reizen: ſo verlieren die Kinder leicht die Zuverſicht, daß ſie mittelſt Pflichterfüllung, z. B. durch Gehorſam (V. 20), ſich das Wohlwollen der Väter wieder erwerben können, ſie werden daher im Gehorſame gegen dieſe träge, alſo hartnäckig, widerſpenſtig, ohne daß ſcharfe Disciplin etwas nützt. Sehr wahr Beng.: „ἀθυμία **fractus animus, pestis juventutis.**“ Junk. proponirt noch eine andere Enarration, die jedoch, weil ſie vor ihm in Schleusn. **lex. s. v.** ἀθυμ., im altenb. Bibelcomm., bei Heinr. angegeben iſt, nicht ein **inventum** Junkers iſt: „ἀθυμεῖν — wie das hebr. **charah (ira exarsit)**: „„**ne vobis et ipsi irascantur,**““ bei den **LXX** in **1** Sam. **XV, 11; 2** Sam. **VI, 8.**“ Dieſe Deutung würde **h. l.** inſofern paſſen, als der wirkliche Zorn der Kinder gegen die Väter die traurige Folge der von den Vätern ausgehenden Anreizung der Kinder zum Zorne ſein kann; allein die Bedeutung **irasci** iſt bei ἀθυμεῖν nicht ſattſam erweislich; denn das von Junk. genannte hebr. Wort iſt **I** Sam. **15, 11** und **II** Sam. **6, 8** = λυπηθῆναι, und ἀθυμεῖν, womit die **LXX** חָרָה übertragen, ſagt natürlich nichts anderes aus.

V. 22.

Was iſt Urſach, daß P. von V. 22 bis zu des Cap. Ende den Knechten ihre Obliegenheiten gegen die Herrſchaften einſchärft? Nach Flatt „ſcheint auf die Eſſener Rückſicht genommen zu werden, die gar keine Knechte hatten, dieſes Verhältniß für an ſich verwerflich erklärten, und die *Herren als Ungerechte und als Gottloſe verdammten.*“ Dieſe Hypotheſe iſt nicht nöthig, vielmehr, indem ſie weit hergeholt iſt, unannehmlich. Es liegt näher, zu vermuthen, daß die Chriſtenſclaven, was ſie über die Freiheit des Chriſten von dem jüdiſchen Ritualgeſetze, dem Irrthume, der Sünde und den Sündenſtrafen aus dem Munde chriſtlicher Lehrer vernommen hatten[1]), ſo mißverſtanden, als wären ſie durch die Chriſtusreligion überhaupt von jedem Subordinationsverhältniſſe befreit, und daß ſie vom Gehorſame gegen ihre Gebieter ſich um ſo lieber factiſch losſagten, als der menſchlichen Natur ein Trachten nach falſcher Independenz

1) Mit eſſeniſchen Anſichten über das Sclavenverhältniß mögen de chriſtlichen servi Coloſſens nie bekannt geworden ſein.

einwohnt, und als die Knechte von ihren Gebietern auf unbillige, ungerechte Weiſe nicht ſelten behandelt wurden. Die chriſtl. Kirchenhiſtorie liefert Belege zu dieſer Behauptung. So muß die gangrenſ. Synode erklären: „si quis servum divini cultus aut aliquo religionis praetextu doceat contemnere dominum, et recedere a servitute, non autem in bona voluntate et omni honore servire dominis suis, anathema esto“ (can. III). Die von uns angeführten Umſtände mußten den P. bewegen, nicht: gegen die Legitimität der Leibeigenſchaft zu polemiſiren, — denn dieſe iſt göttliche Ordnung, und es liegt im Geiſte der demüthigen Chriſtusreligion nicht, beſtehende menſchliche Verhältniſſe über den Haufen zu werfen, und dadurch Unheil über die menſchliche Societät zu verbreiten, — ſondern (wie Petr. I Br. 2, 18 gethan,) den Leibeigenen aufrichtigen Gehorſam gegen ihre Gebieter einzuſchärfen [1]), mit Hinweiſung auf die einſtige göttliche Vergeltung. Durch dieſen Gehorſam, der ſich ſelbſt vermittelſt eines guten Gewiſſens belohnte, mußte das Sclavenverhältniß, obſchon an ſich beſchwerlich, in etwas erträglich werden. — *οἱ δοῦλοι.* „Unter dem Namen der Knechte werden (nach Heum.) die Mägde mit verſtanden,“ ſ. auch Starkes synops. ad h. l. Dieſe Ausdehnung des Begriffes von *δοῦλοι* iſt unwahrſcheinlich, zumal da der Verf. der Ap. Gſch., welcher an P. ſich ſehr anſchließt, II, 18 *τὰς δούλας* von *τοῖς δούλοις* (freilich in dem Sinne: Dienerinnen Gottes und Diener Gottes,) beſtimmt ſcheidet. — *ὑπακούετε κατὰ πάντα. Κατὰ πάντα* wird von der äthiop. Verſ., den Hdſchr. 47, 52, 57, 73 u. a. crit. Auct. fälſchlich ausgelaſſen, weil wohl manche Leſer jene Partikel aufs ſchärfſte, auch von unſittlichen und unerlaubten Dingen verſtanden, und glaubten, es könne P. nicht verordnen, den *κυρίοις κατὰ σάρκα* in Beziehung auf dergl. Gehorſam zu leiſten. Allein gerade der Umſtand, daß Paul. ſpricht, zwingt uns, *κατὰ πάντα* lediglich von alle dem zu deuten, was dieſe *κύριοι* nach den Principien der Chriſtusreligion, der ſie angehören, von den Leibeigenen heiſchen dürfen, und was mit den Geboten des Herrn aller Herren nicht in Conflict ſteht. — *τοῖς*

---

1) Die Nichtachtung dieſer apoſt. Vorſchrift motivirte mit den Bauernaufſtand in der deutſchen Reformationszeit.

κατὰ σάρκα κυρίοις. Grot., Roſenm. zu VI Ephſ. 5 (als Parallele ad h. l.): „eis, qui secundum leges humanas jus in vos habent. Sic et Col. 3, 22.“ Dagegen deutet Flatt *κατὰ σάρκα*: „in Rückſicht auf euren äußeren Zuſtand,“ vgl. das exeg. Hdb. Wir ſehen nicht ein, warum nicht der Sinn von *σάρξ*, den wir I, 24; II, 1 wahrgenommen, h. l. bewahrt werden ſoll. Wir können an Individuen denken, die in Abſicht auf das Fleiſch, d. h. rückſichtlich des Körpers der *δοῦλοι*; Herren der *δοῦλ.* ſind.[1]) So drückt P. ſich aus Behufs des Unterſchiedes dieſer *κύριοι* von dem V. 20, 23, 24 erwähnten *κύριος* (*Ἰησοῦς*), welcher hinſichtlich des Geiſtes (*πνεῦμα*) der *δοῦλοι* ihr Herr iſt. Der Gehorſam der Knechte gegen die dominos carnales betraf leibliche und irdiſche Dinge, der Gehorſam gegen den dominus spiritualis zugleich geiſtliche, die chriſtlichen Sclaven waren *ἀπελεύθεροι κυρίου*, ſ. I Cor. 7, 22. Erquicklich mußte es für ſie ſein, daß, während ihre *σάρξ* der Knechtſchaft verfallen war, ihr *πνεῦμα*, als dem Herrn angehörig, wahre, moraliſche Freiheit genoß, ſ. Theophyl. ad. h. l. — *μὴ* iſt wegen des voraufgehenden *ὑπακούετε* in dieſem Zuſammenhange nicht befremdlich. Ueber die Conſtruction des *μὴ* mit Imperativen vgl. Winer a. a. O., 2. Bdch., S. 158. *ἐν ὀφθαλμοδουλ.* Bähr: „Die gewöhnliche Lesart hat *ὀφθαλμοδουλείᾳ*, aber die Hdſchr. A, B, D, E, F, G und viele andere ſind dagegen.“ Unrichtig! denn gewöhnliche Lesart iſt *ὀφθαλμοδουλείαις*, und die von Bähr namhaft gemachten codd. ſind (laut den Zeugniſſen des Wetſt. und Griesb.!) für *ὀφθαλμοδουλείᾳ*. Der Singular wird auch durch Hdſchr. 31, 36, 71, 73, 80, Joh. v. Damaſk., Theophyl. in Schutz genommen. Dazu kommt, daß wir VI Ephſ. 6, in der Parallele, *κατ᾽ ὀφθαλμοδουλείαν* antreffen. Demzufolge müſſen wir h. l. *ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ* für genuin erachten. Das Subſtantiv läßt ſich in *ὀφθαλμὸς* (Auge) und *δουλεία* (servitus) reſolviren. Dem=

1) Vulgt.: „dominis carnalibus.“ Cornel. a Lap. fügt hinzu: „temporalibus, etiam ethnicis.“ Indeß da P. IV, 1 die *κυρίους* paränetiſch anredet, unter *κυρίοις* mithin bloß chriſtliche Herren verſtanden werden können, indem heidniſche der bloß brieflichen Exhortation des Ap. nicht ohne Weiteres Gehör gegeben haben würden: ſo darf h. l. einziglich von chriſtlichen Herren die Rede ſein.

nach der Gedanke: „Gehorchet nicht im Augendienſte,“ d. i. nicht dermaßen, daß ihr bloß dann, wenn die Augen eurer Gebieter auf euch, eurem Thun und Laſſen ruhn, ihnen Dienſte leiſtet, euren Pflichten genüget (mithin, ſobald die Gebieter die Augen von euch abgewendet haben, den Dienſt verabſäumet). Theodoret zu VI Ephſ. 6 treffend: „ὀφθαλμοδουλείαν καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προςφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην.“ Das Antitheton der ὀφθαλμοδουλ. iſt in der ἁπλότης τῆς καρδ. V. 22 enthalten. — ὡς ἀνθρωπάρεσκοι. Vulgt.: „**hominibus placentes.**“ Es fragt ſich ſehr, ob dieſe Deutung **h. l.** die rechte ſei. Wie ἀρέσκειν bisweilen (I Thſſl. 2, 4) = ζητεῖν ἀνθρώποις ἀρέσκειν iſt (ſ. noch I Glt. 10): ſo kann ἀνθρωπάρεσκοι recht gut ſein = ἀνθρώποις ζητοῦντες ἀρέσκειν. Dafür läßt ſich ſagen, daß Suidas ἀνθρωπαρεσκεία mit ἡ πρὸς ἀνθρώπους σπουδὴ erläutert. Die Antitheſis des ἀνθρωπάρεσκοι iſt V. 22 φοβούμενοι τὸν κύριον. Sonach der Sinn: „als Leute, welche (durch den Schein des Gehorſams, ein ungerechtes Mittel!) ihren menſchlichen Gebietern (welchen des Herzens Inneres unbekannt iſt,) zu gefallen trachten.“ P. verwirft eine Augendienerei, deren Zielpunct bloße Menſchengunſt iſt. Etwas ganz Anderes und dem Chriſtenthume Conformes iſt es, wenn der Chriſtenſclav dadurch, daß er bei treuer Pflichterfüllung den himmliſchen Herrn fürchtet, auch den leiblichen Herren wohlgefällt.

ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας. Ἀλλὰ hängt mit ὑπακούετε zuſammen. Ἁπλότης, in **II** Cor. 1, 12 mit εἰλικρίνεια Θεοῦ verbunden, bedeutet **simplicitas**, diejenige Herzenstugend, die bloß Eines (**unum**) iſt und will, nur Eines (gleichſam Eine Falte,) hat. Hier dürfte ἁπλότης τ. καρδ. **in specie** die Ehrlichkeit, Redlichkeit (**candor animi**) ſein, welche die Leibeigenen gegen ihre Gebieter im Leben zu entwickeln haben, ſ. **VI** Ephſ. 5. Phavorin erörtert ἁπλότης befriedigend mit „ἕξις ἀπερίεργος, τὸ πιστὸν ἑτοίμως ἔχουσα,“ Chryſoſt. erläutert den Gegenſatz der ἁπλότης recht gut: „ἐκεῖνο — οὐχ ἁπλότης, ἀλλ᾽ ὑπόκρισις, ἕτερον ἔχειν (im Innern) κ. ἕτερον ποιεῖν, ἄλλον μὲν παρόντος φαίνεσθαι τ. δεσπότου, ἄλλον δὲ ἀπόντος.“ P. mußte das in Herzenseinfalt Gehorchen den chriſtlichen Leibeigenen deſto dringender zur Vorſchrift machen, weil, wie

Plautus, Terent. in ihren Geiſteserzeugniſſen zeigen, heidniſche servi viele Ränke und Tücke in ihrem Verhalten gegen ihre heidniſchen domini an den Tag legten. — φοβούμενοι hängt gleichfalls vom ὑπακούετε ab. Sein Sinn wird durch einen Zuſatz beſtimmt, über deſſen Beſchaffenheit crit. Differenz obwaltet. Die recepta lautet Θεόν! Statt deſſen haben die Peſchito, Philoxen., copt., äthiop., armen. Verſ., Clem., der Ambrſt., Pelag., Sedul., A, B, C, D (dieſer cod., a pr. m., was Bähr überſieht,), E, F, G, 23, 39, 47, 57, 71 u. a. Auct. κύριον. Dadurch wird der Glaube an die Aechtheit der recepta erſchüttert. Es iſt denkbar, daß Jemand ſelbe dem P. darum aufgedrungen hat, weil die Redeform φοβεῖσθαι τὸν Θεὸν häufig vorkommt, vgl. Luc. XXIII Ev. 40, Petr. I Br. 2, 17, Apoc. XIV, 7. Dieſer Jemand hat aber überſehn, daß die Lesart κύριον zu V. 23, wo P. die Beziehung angibt, die zwiſchen den Leibeigenen und dem κύριος Ἰησοῦς obwalten ſoll, ſich ſehr eignet. Die ächten Worte φοβούμενοι τὸν κύριον laſſen ſich entweder dahin deuten, daß die Leibeigenen den einfältigen Gehorſam üben ſollen, beſorgend, es werde der Herr den trügeriſchen einſt ſchwer vergelten: eine Faſſung, die durch V. 24 empfohlen werden könnte. Oder dahin, daß die Ehrfurchtsempfindung vor dem Seelengebieter, der den redlichen Gehorſam der Chriſtenſclaven gegen ihre leibliche Herren angeordnet hat und alles Heuchelweſen verabſcheut, die Leibeigenen veranlaſſen müſſe, ehrlichen Gehorſam ihren leibliche Gebietern zu leiſten. „Qui Deum timet (der in Chriſto befindliche Logos iſt Gott, I Joh. Ev. 1), omnia cum simplicitate agit,“ ſo Oecum. mit Wahrheit. Für die letztere Interpret. ſpricht V. 23, der näher liegt, als V. 24, darum geben wir der letzteren den Vorzug.

V. 23.

Die Paräneſe deſſelben iſt, an ſich betrachtet, ſo univerſell, daß man meinen könnte: ſie ſei den Genoſſen des coloſſ. Chriſtenvereines im Allgemeinen beſtimmt, „quos (nach Juſtinian!) ab hypocrisi — revocat, ut se uni Deo probent, hominum vero judicia prorsus contemnant.“ Der Inhalt der V. V. 24, 25 iſt, für ſich gefaßt, dieſer Meinung nicht entgegen. Wohl aber die Stelle IV, 1, die das Verhältniß der Herren zu den Sclaven angeht. Eben ſo ſtreitet gegen dieſe Mei-

nung der Umſtand, daß P. ſich vor V. 23 an die Sclaven gewendet (ſ. οἱ δοῦλοι V. 22). Sonach iſt V. 23 im Grunde eine abermalige, in andere Worte eingekleidete Predigt des Ap., daß die Leibeigenen alle ihre etwaigen Functionen in Herzenseinfalt und Ehrfurcht gegen den Herrn verrichten ſollen. *Καὶ* verbindet natürlich V. 22 und V. 23 mit einander, und iſt durch **et** zu überſetzen, nicht mit Storr durch **ergo**, als wäre V. 23 Concluſion aus V. 22.

πᾶν ὃ ἐὰν (oder ὃ ἂν) ſuppeditiren die copt., armen. Verſ., Vulgt., Ital., der Ambrſt., Pelag., **A**, **B**, **C**, **D a pr. m.**, **F**, **G**, 39, 57, 71, ſo, daß die **recepta** ὅ,τι ἐὰν an Gewicht verliert. Wie? wenn die **recepta** in ihrem ὅ,τι durch fremde Hand aus dem Anfange des V. 17: πᾶν ὅ,τι ἂν entſtanden wäre? Das **h. l.** vermuthlich ächte ὃ ἐὰν findet ſich **I** Cor. 6, 18; **XIV** Mtth. 7 und verſchafft, im Nexus aufgefaßt, den Sinn: „Alles, was auch immer ihr (im Dienſte eurer Herren) verrichten möget;“ denn daß ἐὰν nicht überflüßig ſteht, wie Junk. meint, zeigen die eben cit. Stellen. — ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε. Hammond: „**officia libenter faciant, sine querelis et fremitibus.**“ Der Begriff der Willigkeit, der im Gegenſatze gegen Zwang ſteht, wird von Starke, Gill, Michael., Zachar., Schleusn., Roſenm., dem exeg. Hdb. feſtgehalten. Inzwiſchen iſt anſprechender, ἐκ ψυχῆς zu interpretiren: „aus (aufrichtiger) Seele heraus, von Herzen, **candide**,“ wonach es gegen Hypocriſie und ſonſtiges betrügeriſches Weſen das Antitheton bildet. Dahin zielt die joſephiſche Redensart: „τὸ ἐκ ψυχῆς πένθος!“ Ἐργάζεσθε hat nach Junk. „den Nebenbegriff der Aemſigkeit, — und eifrigen Bemühung;“ allein kein **loc. probans** wird dafür von Junk. aufgeführt. Ἐργάζεσθαι iſt ungefähr = ποιεῖν, indem Heſych. und Phavorin. εἰργάσατο durch ἐποίησεν, ἐπράξατο erläutern. Der Nebenbegriff des ἐργάζ. iſt im ἐκ ψυχῆς ausgedrückt. — ὡς τῷ κυρίῳ κ. οὐκ ἀνθρώποις. Grot., Roſenm. ſuppl. hiebei ποιοῦντες τοῦτο, willkührlich! denn jene Worte ſtehen im Dependenzverhältniſſe vom ἐργάζεσθε: (Thut es) „als dem Herrn und nicht Menſchen.“ Hiemit wird im Nexus geſagt, daß die coloſſ. **servi**, was auch immer ſie verrichten mögen, es dermaßen ausrichten ſollen, daß ſie dabei auf Chriſtus ehrfurchtsvolle Rückſicht nehmen und

nicht auf die menſchlichen Gebieter, daß ſie durch ihr Thun der Vorſchrift, die Chriſtus über Subordination der Leibeigenen gegeben, und nicht einer bloß menſchlichen Vorſchrift Genüge leiſten. Wenn auch der, mit dem ἐργάζεσθαι der Leibeigenen verbundene, äußere Vortheil τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις zu Gute kommen mußte, ſo ſollte doch das Innere der Leibeigenen bei dem Dienſte auf den κύριος κατὰ πνεῦμα, der in's Innere blickt, (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδ. kennt,) immer gerichtet ſein [1]), zumal da die ἔργα der δοῦλοι eo ipso gediegener werden. Je befriedigender dieſe Expoſition des ὡς τῷ κυρ. κ. οὐκ ἀνθρ. iſt, deſto unſtatthafter erſcheint es, wenn Heum., Storr, das exeg. Hdb., Schott οὐκ als comparative Negation begreifen. Storr: „Officia, quae heris praestantur, non tam his hominibus (quamvis et spectandum sit, ut hi beneficium accipiant 1 Tim. VI, 2), quam ipsi potius Domino, cujus auctoritate obeditis, et cujus doctrinam his moribus a criminatione defenditis (Tit. II, 10; 1 Ptr. II, 12—16), praestantur.“ Gerade I Ptr. 2, 13; II Phlpp. 21 hätten Storr auf die von uns entwickelte, richtige Auslegung des loc. III Col. 23 hinleiten können. Selbſt das τῷ κυρίῳ Χριστ. δουλεύετε V. 24 iſt Beſtätigung derſelben.

V. 24.

Εἰδότες reſolviren wir in ſeiner Relation zu V. 23 am beſten durch quia scitis. Der Ap. ſtellt die von den chriſtl. Leibeigenen gehegte Ueberzeugung, daß ſie für ihre redlichen, das Gebot des himmliſchen Herrn berückſichtigenden, Dienſtleiſtungen von dieſem einſt werden belohnet werden, als Moment hin, um weßwillen ſie alle ihre irdiſchen Dienſtgeſchäffte mit Ernſt verrichten müſſen. Das apoſt. Erinnern an den vollſtändigen Lohn in einer höheren Weltordnung war um ſo paſſender, ja nothwendi-

---

1) Wie Rabbinen das Verhältniß der Diener gegen ihre Gebieter anſehen, erhellt aus den p. 787 der hor. hebr. et talm. Schöttg. cit. Stellen: „Dixit R. Chasda: — Quicunque contendit cum Domino suo, idem est, ac si contenderet cum Schechina, q. d. Numer. XXVI, 9: „„In contendendo ipsos contra Deum.““ — Dixit R. Abhu: — Quicunque sinistre judicat de Domino suo, idem est, ac si illud faceret contra Schechinam. q. d. Numer. XXI, 5: „Et locutus est populus contra Deum et contra Mosen.“

ger, weil *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι* (wenigſtens die nichtchriſtlichen, daher wohl auch manche chriſtliche, IV Col. 1) — ihre aufrichtigen Diener gar nicht oder nur unvollkommen belohnten. Der Ambrſt. angemeſſen: „**Ut promptos illos in obsequio et fide faciat, mercedem illis bonorum operum accepturos promittit a Deo in regno Christi**;“ nur daß des P. *ἀπὸ κυρίου* nicht auf **Deum** bezogen werden darf (obwohl Oecum., Bahrdt, Heinr. dieſe Beziehung gewählt haben!); denn ſpäterhin iſt *κυρίῳ* mit *Χριστῷ* zuſammengereihet. — *ἀπολήμψεσθε* ſchreibt Lachm., wie V. 25 *προςωπολημψία*, ohne daß er deßfalls auf ſattſame crit. Auct. ſich ſtützen kann. Das *κακόφωνον*, welches in dieſer Schreibweiſe befindlich iſt, vindicirt ihr vor der gewöhnlichen *ἀπολήψεσθε* und *προςωποληψία* keinen Vorzug. P. ſtellt **h. l.** *ἀπολαμβάνειν* im Sinne von davontragen, davon nehmen mit *τὴν ἀνταπόδοσιν* zuſammen, wie **I** Röm. 27 mit *τὴν ἀντιμισθίαν*, wie Joh. im **II** Br. 8 mit *μισθὸν*, vgl. **XXIII** Luc. Ev. 41. Weil ſomit *ἀπολήψεσθε* durch neuteſt. Sprachgebrauch baſirt iſt: ſo werden wir deſto weniger *ἀπολήψεσθε* mit dem *λήψεσθε* das bei Chryſ., Theodoret, Theophyl., in A, 31, 37, 46 und ſonſt vorkommt, vertauſchen. — *τὴν ἀνταπόδοσιν*. Eſte: „**Vox manifeste facit pro meritis operum; significat enim redditionem seu compensationem ejus, quod datum est.**“ Daß *ἀνταπόδοσις* (bei P. *ἅπαξ λεγόμ.*,) bedeutet: Gegenbelohnung, Wiedervergeltung, emergirt freilich daraus, weil das verwandte Verb. *ἀνταποδίδωμι* **I** Thſſl. 3, 9; **XI** Röm. 35, **XIV** Luc. Ev. 14 iſt **rependo**, das verwandte Subſtant. *ἀνταπόδομα* **XI** Röm. 9 **retributio**. Aber man bedenke, daß bei den treuen, Chriſto im Grunde geleiſteten, Dienſten der Sclaven die göttliche Gnade cooperirt, wiefern ſie die zur Vollbringung der Dienſte erforderlichen Kräfte communicirt (II Phlpp. 13), und daß die von dem ewigen und himmliſchen Erbe gebildete Wiedervergeltung unendlich mehr in ſich begreift, als die Leibeigenen für ihren menſchlichen, immer unvollkommenen Antheil an der treuen Dienſtleiſtung verdienen. Mithin iſt bei weitem das Meiſte in der *ἀνταπόδοσις* des *κύριος Ἰησ.* Sache der freien, göttlichen Gnade. Derſelbe P., der **h. l.** von der *ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομ.* ſpricht, erklärt mit Recht **VI** Röm. 23: *τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ — ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστ.*

Ἰησ. τοῦ κυρ. ἡμῶν. Eſte beſitzt Unbefangenheit genug, zu geſtehen: „Deum, bona opera remunerantem, nihil aliud, quam dona sua coronare.“ — τῆς κληρονομίας. Obzwar dieſes Wort urſprünglich eine in materiellen Gütern beſtehende Erbſchaft ausdrückt (ſ. XII Ev. Luc. 13; XII Mrc. 7), ſo iſt doch dieſe Faſſung h. l. inept; denn der κύριος κατὰ πνεῦμα belohnet einſt die Chriſtentreue nicht mit craß materiellen, ſondern mit ſpirituellen Segnungen. Wenn ſchon die Leibeigenen des Alterthumes eine materielle haereditas nicht beſaßen, ſo liegt es doch nicht in der Eſſenz der Religion des Geiſtes, welches die chriſtliche iſt, ihnen für Dienſtleiſtungen eine irdiſche haereditas zu verſprechen. Vielmehr iſt κληρονομ. h. l., wie XX Ap. Gſch. 32; III Glt. 18, das ſpirituelle Erbtheil, d. i. die ζωὴ αἰώνιος, ſofern die an Chriſtus thatkräftig Glaubenden als Kinder Gottes das unvergängliche Heil in der βασιλείᾳ τοῦ Χριστ. κ. Θεοῦ (V Ephſ. 5) einſt empfangen ſollen [1]) (ſ. XIX Mtth. 29, wo ζωὴν αἰώνιον, als hundertfacher Erſatz für das Dahingeben irdiſcher Güter um Jeſu Willen, mit κληρονομεῖν zuſammengeſtellt iſt). Das ſchwache Vorbild jenes ewigen und ſeligen Lebens war das im Lande Canaan beſtehende, zeitliche Glück, welches die Abkömmlinge der Patriarchen laut der Verheißung Jehovahs ererben ſollten, und realiter ererbt haben. — Τὴν ἀνταπόδ. τῆς κληρονομίας eigentlich: die Wiedervergeltung, welche (quam) das (überirdiſche) Erbe ausmacht, ἥτις (= κληρονομία) ἐστὶν ἡ ἀνταπόδοσις, ſ. I Ephſ. 18.

τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε iſt recepta. In der copt. Verſ., Ital., Vulgt., bei Pelag., in A, C a pr. m., D, E, F, G, 17, 47, 71 wird γὰρ deſiderirt. Bähr meint, „es möchte dennoch beizubehalten ſein.“ Schwerlich! denn augenfällig verdankt γὰρ einem ſolchen Leſer ſeinen Urſprung, der das τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε dem Vorhergehenden näher anzuſchließen ſuchte. Freilich behauptet Bähr, daß, wenn γὰρ bliebe, „die Worte den Grund einer ſichern feſten Hoffnung des großen

1) Vgl. VIII Röm. 17. Wiefern die δοῦλοι als Gotteskinder die ζωὴ αἰων. erlangen werden, die adoptio der δοῦλοι aber freier Act der höchſten Barmherzigkeit iſt, weil die Menſchen nach II Ephſ. 3 τέκνα φύσει ὀργῆς ſind: ſo iſt deſto klarer, was Calv. ſagt: „id ipsum, quod operibus rependitur, gratuito dari a Deo.“

herrlichen Lohnes enthielten.“ Inzwiſchen kann γὰρ fehlen, und gleichwohl das τῷ κυρίῳ — δουλ. dieſen Grund **implicite** enthalten, indem nicht abſolut nöthig iſt, δουλεύετε „als Imperativ zu nehmen,“ da die indicativiſche Faſſung paßt. „Ihr leiſtet (während ihr auf die V. 22 und 23 angegebene Weiſe den ἀνθρώποις dienet, im Grunde) dem Herrn der Kirche, dem Meſſias (der ſolchen Dienſt zur Vorſchrift gemacht hat,) Dienſte.“[1]) Wie natürlich alſo, daß dieſer dafür den höchſten Gnadenlohn den Leibeigenen dort verleihen wird! Man erinnere ſich an die Lieb' und Treue des κύρ. κατὰ πνεῦμα! — So erklärt ſich recht gut, wie Theodoret **ad h. l.** obſerviren kann: „ἱκανὴ ψυχαγωγία, τὸ τοὺς δουλεύοντας εἰδέναι, ὡς οὐκ ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ δουλεύουσι.“

V. 25.

Die Frage: von wem er handle? kann nur dann beantwortet werden, wenn das im ὁ ἀδικῶν liegende Subject gefunden iſt. Bähr: „Ohne Zweifel — nimmt man dieſen V. am beſten als einen ganz allgemeinen Satz, der alle, hier aber, da er zwiſchen Ermahnungen für die Knechte und für die Herren ſteht, insbeſondere dieſe beiden angeht.“ Die letztere Anſicht iſt nicht neu; ſie wird bei Davenant., Corn. a Lap., Hammond („**qui delinquit in legem Christi, sive sit herus, qui injuria servum afficit, aut servus, qui herum,**“), Starke, im exeg. Hdb. wahrgenommen. Allein, weil in V. 22—24 von den Knechten allein, als Subjecten, die Rede geweſen, und erſt IV Col. 1 mit dem οἱ κύριοι der Gebieter, als Subjecte, diſerte Erwähnung geſchieht: ſo dürfen **h. l.** lediglich die Knechte als Subjecte verſtanden werden[2]), womit des V. Inhalt ſich gut verträgt. Sollte V. 25 auch die Gebieter angehn: ſo würde P. die κυρίους ſchon **h. l.** namhaft gemacht haben. Dieſe Gründe ſtreiten zugleich gegen die Anſicht, daß V. 25 bloß von den Herren als ſolchen, die den Leibeigenen Unrecht zufügen, die Rede ſei, wie Theodoret („κἂν μὴ τύχητε ἀντιδόσεων παρὰ τῶν

---

1) Eſte richtig: „**Omne bonum opus obsequium est et servitus Dei.**“

2) Bähr citirt Ephſ. 6, 8 als Document für die Richtigkeit ſeiner Hypotheſe, mit Unrecht! denn dort ſteht κατὰ ῥητόν· εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος, was **h. l.** nicht der Fall iſt.

δεσποτῶν“), Pſeudo-Anſelm, Thom. Aquin., Cajetan, Piſcator („**servos contra injurias dominorum solatur, sententia generali ab effectu jucundo**“(!), **quia futurum sit, ut Deus injurias ipsis a dominis illatas ulciscatur,**“) Eſte, Heum. geglaubt haben[1]. Wer den Paſſus von V. 22—24 aufmerkſam lieſet, wird, ſobald er zum V. 25 kommt, das ὁ ἀδικῶν von ſelber auf den Leibeigenen beziehen, der ſeinem leiblichen Gebieter Unrecht zufügt, z. B. dadurch, daß er die Officien, die er gegen ſelbigen hat, nicht redlich erfüllt, im Dienſte nachläſſig iſt, gewiſſe Güter dieſer Welt, die der κύρ. κατὰ σάρκα beſitzt, heimlicher Weiſe ihm entzieht. Wenn Bähr bemerkt: „das folgende οὐκ ἔστι προςωποληψία will, zumal nach Vergleichung von Epheſ. 6, 9 nicht gut auf die Knechte paſſen:“ ſo können wir das nicht recht einſehen; denn mit den Worten: „es findet nicht eine partheiiſche Rückſichtnahme auf perſönliche Umſtände und Außendinge bei Chriſto Statt,“ kann P. den gar nicht lange geſuchten, ſondern im gemeinen Leben häufig vorkommenden, Wahn des δοῦλος bekämpfen wollen, daß der Weltenrichter darum, weil der, obſchon Unrecht verübende, Leibeigene in einem beſchwerlichen äußeren Zuſtande verſire, mit Mißgeſchicken auf Erden zu ringen habe, von irdiſchem Einfluſſe entblößt ſei u. ſ. w., keine Strafe über ihn (den ἀδικῶν) hereinbrechen laſſe, vgl. II Moſ. 19, 15. Wenn P. VI Ephſ. 9 in Betreff der κύριοι, welche die δούλους hart anfahren, ſagt: προςωποληψία οὐκ ἔστι παρ᾽ αὐτῷ: ſo gebraucht er dieſe Partikel, die eine mannigfache Application geſtattet, dem dortigen Zuſammenhange nach als Polemik gegen den Wahn der leiblichen Herren: daß die in irdiſcher Hinſicht freien Gebieter vor den δούλοις, die in irdiſcher Rückſicht unfrei ſeien, von Chriſto begünſtigt, mit Strafen verſchonet würden. Allein hier hat P. für gut befunden, nicht durch das οὐκ ἔστι προςωποληψία des V. 25, ſondern erſt IV, 1 durch den Satz εἰδότ. ὅτι κ. ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς ſolchem wunderlichen Herrenwahne entgegenzuarbeiten.

Was iſt zwiſchen ὁ und ἀδικῶν zu leſen? Bähr: „Die Lesart γὰρ ſtatt δὲ iſt zu verwerfen aus äußeren und — inne-

1) Die injuriae den „servis a dominis illatae“ konnten in Thaten, (z. B. Schlägen) auch Worten (Schimpfreden) beſtehen.

ren Gründen. δὲ ſteht in A. B. C. D. F. G u. a. Handſchr." Aber laut den Zeugniſſen des Wetſt. und Griesb. ſteht vielmehr γὰρ in A, B, C, D a pr. m., F, G, 17, 23, 31, 71, in der copt. Ueberſ., Vulgt., Itl., beim Clem., Ambrſt., Pelag., Auguſt., Sedul.. Abſchreiber mögen γὰρ, welches muthmaßlich genuin iſt, mit δὲ vertauſcht haben, weil ſie meinten, daß in V. 25, wo von der zukünftigen Strafe des unrecht handelnden Sclaven die Rede iſt, eine Antitheſe enthalten ſei gegen V. 24, der von der Beſeligung derjenigen Chriſtenſclaven, die ihren leiblichen Herren aufrichtige Dienſte leiſten, handle! Indeſſen kann ja γὰρ den V. 25 mit V. 23 bequem verbinden, d. h. Paul. kann für die Vorſchrift, daß die Sclaven Alles aus der Seele heraus, als ihrem geiſtlichen Herrn, thun ſollen, als Motivgrund angeben, daß, wer gegen ſeinen leiblichen Gebieter nicht recht handle, dafür einſt werde gezüchtigt werden. Der V. 25 enthält ein **argumentum a contrario!** Außerdem iſt gegen Bähr anzumerken, daß γὰρ auch deshalb, weil es als Lesart ſchwieriger iſt, wie δὲ, den Vorzug vor δὲ verdient. — κομιεῖται haben die gewöhnlichen Edit., während Lachm. κομίσεται liefert, deßfalls auf Clem., Theodoret, Theophyl., B, D ex emend., E, 3, 21, 33, 35, 37, 39 u. a. Mnſc. geſtützt. Für die **recepta** läßt ſich ſagen, daß der in κομιεῖται liegende Atticiſmus der Futura von Verbis, die ſich auf ίζω endigen, bei P. und Paulinern häufig vorkommt, vgl. VI Ephſ. 8 κομιεῖται; X Röm. 19 παροργιῶ; X Hebr. 37 χρονιεῖ; I Ev. Luc. 18 μακαριοῦσι; XIX, 44 ἐδαφιοῦσι. Für κομίσεται iſt, daß κομιεῖται möglicher Weiſe aus VI Ephſ. 8 hieher gekommen. Ueber allen Zweifel iſt κομιεῖται um ſo weniger erhoben, als F, G κομίζεται ſuppeditiren. Doch, man leſe κομιεῖται oder κομίσεται, der Sinn bleibt, indem beide Formen Futura des Mediums κομίζομαι ſind, derſelbe. Κομίζεσθαί τι etwas für ſich (zu ſeinem Gebrauche,) davon tragen, folglich **consequi**, ſei dieſes Etwas ein angenehmes Object (X Hbr. 36; I Ptr. 5, 4), ſei es ein unangenehmes (II Ptr. 2, 13). Nach Bähr „läßt ſich, wenn man es für nöthig findet, μισθὸν beim κομιεῖται ergänzen," was Heinr. und Junk. gethan haben, überſetzend: „**mercedem justitiae reportabit.**“ Das iſt nicht erforderlich; denn des P.

Ausdruck: „er wird empfangen, was er Unrecht gethan hat," iſt offenbar Metonymie für: er wird die Vergeltung empfangen für das Unrecht, welches er verübt hat, d. i. dafür beſtraft werden. Eine gleiche Redefigur findet beim *κομίζεσθαι* VI Ephſ. 8; II Cor. 5, 10 Statt. Theophyl., Corn. a Lap., Starke, Bahrdt, Flatt laſſen den *ἀδικῶν* von Gott beſtraft werden. Inzwiſchen da V. 24 ſteht *κυρ. Χριστῷ*: ſo iſt hier Chriſtus zu verſtehen, durch welchen Gott einſt die Menſchenwelt richten wird (ſ. II Cor. 5, 10 vgl. mit II Röm. 6; ſ. auch XVII Ap. Gſch. 31), obſchon es nicht an Exempeln fehlt, daß die göttliche Gerechtigkeit ſchon in der Jetztzeit das Unrecht der Menſchen vergilt. — Nach Heum., Flatt, Bähr iſt *καὶ* = *γὰρ*, wie I Röm. 23; II Joh. 13; III, 32; XII, 35; XVII, 10. Allein wollte P. ein „denn" h. l. ausdrücken, ſo lag es ja ſehr nahe, das bekannte *γὰρ* zu gebrauchen. *Καὶ* kann als **copula** die Worte *οὐκ ἔστι προςωπολ.* mit den vorigen in Zuſammenhang bringen. Nur ſo viel läßt ſich zugeben, daß der Satz *οὐκ ἔστι προςωπ.* an ſich einen Erweis enthält für die vorhergehende Behauptung: es werde der Unrecht Thuende den Lohn für ſein Verhalten von dem *κύρ. Χριστ.* davontragen. — *ἔστι* ſteht nach Flatt „wohl für das **futurum** (*ἔσται*)." Mit nichten! denn die Unpartheilichkeit iſt nicht eine Eigenſchaft, die der Herr ſich erſt in Zukunft zu eigen machen wird, ſie iſt bereits jetzt in ihm, iſt ſein perpetuelles Eigenthum. Die präſent. Beziehung des Verbi muß conſervirt werden. — *προςωποληψία* **proprie: facici** (*πρωςώπου*) **acceptio** (man gedenke des *λαμβάνειν*!). Aus dieſem ſinnlichen Begriffe entwickelt ſich der geiſtige: Rückſichtnahme auf die Perſon, die äußeren Umſtände, z. B. die hohe oder niedrige Geburt, die glänzende oder elende Lage Jemandes, kurz das **partium studium**, welches auf die Wahrheit und das Innere des Menſchen, auf deſſen eigentliche Thaten, Verdienſte, Lebensführung keine Rückſicht nimmt. So wird der Terminus II Röm. 11, VI Ephſ. 9 gebraucht, vgl. II Glt. 6. Bei *προςωπολ.* liefern die armen. Verſ., Vulgt., Kirchenv., als Chryſoſt., der Ambrſt., Pelag., desgleichen **F**, **G** *παρὰ τῷ Θεῷ*; und Eraſm., Calv., Piſcator, Juſtinian, Corn. a Lap., Eſte, Calov, Hammond, Zachar., Heinr., Flatt, Junk. haben bei *προς-*

ωποπλψ. Gott wenigſtens vor Augen [1]). Jene Lesart iſt Gloſſem, dieſe Relation des προςωπλψ. Willkühr, indem zunächſt (V. 24) von Chriſto gehandelt iſt. Demnach iſt zu exponiren: „und nicht iſt Annahme der Perſon in Chriſto" (dafür iſt VI Ephſ. 9,) d. h. nach der trefflichen Anmerk. Theodorets: „ἔστι δικαιοκρίτης, ὅς οὐκ οἶδε δούλου κ. δεσποτοῦ διαφορὰν" (wie manche menſchliche Richter, geleitet von ungerechter Liebe oder ungerechtem Haſſe, ſolchen Unterſchied kennen, nach ſolchem ihr Verhalten einrichten), „ἀλλὰ δικαίαν εἰςφέρει τὴν ψῆφον."

Viertes Capitel.

V. 1.

Daß in der vulgairen Edit. dieſer V. den Anfangspunct eines neuen Cap. bildet, frappirt ſehr; denn da der Ap. in V. 1 die ſpeciellen Officien, welche die irdiſchen Gebieter gegen ihre Sclaven zu beobachten haben, zuſammenbegreift, ſo ſteht V. 1 mit III Col. 22 — 25, wo die Pflichten der Sclaven gegen die Gebieter entwickelt ſind, in engem Connexe. Wir möchten V. 1 um ſo eher zum Schluſſe des Cap. III machen, als ſich P. in IV, 2 wieder an die Genoſſen der coloſſ. Gemeinde im Allgemeinen paränetiſch wendet. — Wenn Heinr. geſteht: „Nescio, cur h. l. et Ephes, 6, 9 P. tam breviter alloquatur dominos," ſo müſſen wir ſagen: daß die coloſſ. κύριοι, auch wohl die im Epheſerbr. berührten heidenchriſtlichen, es gerade an der Entwickelung des δίκαιον und der ἰσότης im Verhältniſſe zu den Sclaven fehlen ließen, folglich ihre deßfallſigen Pflichten mit wenig Worten geſagt werden konnten. Die Beziehung auf die Eſſener, die Storr den Worten gibt, iſt geſucht.

Bähr: „τὸ δίκαιον kann man für δικαιοσύνη nehmen." Wirklich iſt es von Michael., Zachar., Storr, Junk., Flatt auf die Gerechtigkeit bezogen worden. Aber hätte P. dieſe ſubſtantiv. Deutung herbeiführen gewollt: ſo würde er, wie er nachher τὴν

1) Seine Unpartheilichkeit wird von Juden anerkannt; Schemoth rabba sect. 21, fol. 120. 4: „omnes apud eum sunt similes, mulieres, servi, pauperes, divites.'

ἰσότητα (nicht τὸ ἴσον) ſagt, τὴν δικαιοσύνην vorher geſetzt haben. Jene ſubſtantiv. Faſſung würde eher anſprechen, wenn dem Neutro des Singular. τὸ δίκαιον der Genitiv eines Subſtantives beigeordnet wäre, vgl. II Cor. 8, 8; III Phlpp. 8. Τὸ δίκαιον iſt das, was gerecht iſt, den (göttlichen und menſchlichen) Geſetzen entſprechend; = ἔννομον nach Heſych., vgl. VI Ephſ. 1; IV Phlpp. 8. Seneca gut: „non licet in hominem, quod jus naturae“ — dieſes ſtammt von Gott her, — „vetat.“ Marc. Tullius richtig: „Est — infima condicio et fortuna servorum, quibus non male praecipiunt, qui ita jubent uti, ut mercenariis, operam exigendam, justa praebenda“ ſ. de offic. I, 13. Das δίκαιον betrifft den Lohn, welchen die domini den Sclaven für Arbeiten zu entrichten, die Nahrung und Kleidung, die ſie ihnen zu geben hatten und dergl. Ob P. das XV Deuteron. 12 ausgeſprochene, der altteſt. Oeconomie angehörige, Geſetz im δίκαιον mitbegriffen habe, iſt die Frage. — τὴν ἰσότητα. Heinr.: „Δίκαιον et ἴσον mere syn.“ Dieſe übereilte Verſicherung wird dadurch, daß beide Adjectiven „saepius juncta ap. scriptor. (vid. Wetst.)“ ſind, nicht gerechtfertigt, indem ja nicht immer Synonymen, ſondern auch Nichtſynonymen zuſammengeſtellt werden. Zachar., Schleusn., Roſenm., das exeg. Handb., Wahl, Flatt (ſ. auch Storr), Bretſchneid. nehmen τ. ἰσότητα von der Billigkeit. Früher Eſte: „monet apostol. dominos, — ut aequos et humanos se eis (den Sclaven) exhibeant, nec omne debitum servitutis ad amussim exigant, nec omne eorum delictum rigide puniant; sed sicut ad Ephes. scribit, minas remittant.“ Allerdings iſt XXV Levitic. 43 gegen die tyranniſche Behandlung der Sclaven, Philem. V. 16 iſt P. für ein chriſtbrüderliches Verhalten gegen ſie. Inzwiſchen iſt die Bedeutung aequitas bei ἰσότης eine derivirte; die urſprüngliche lautet: Gleichheit, Gleichmäßigkeit, vgl. II Cor. 8, 14. Dazu kommt, daß das verwandte ἴσος beſagt: aequalis, par, XI Ap. Gſch. 17; VI Luc. Ev. 34; XX Mtth. 12. „Die Gleichheit erzeiget von eurer Seite den Sclaven,“ d. h. erweiſet ihnen eurerſeits eine gleiche (liebevolle) Behandlung. Hiemit erklärt P. ſich dagegen, daß die Herren den einen Theil der Sclaven übermäßig ſtreng und grauſam, den andern gelind behandeln, den einen

Theil durch ſchwere Arbeit zu Boden drücken, dem andern mäßige Arbeit auferlegen, kurz, den einen hinter den andern zurückſetzen: ein Verfahren, wodurch der Sclavenſtand, zumal für ſolche, die von dem herrlichen Duldungsgeiſte des Evangeliums nicht durchdrungen ſind, zum unerträglichen onus wird. Treffend Melanth.: „**Cum dicit P.: Praestate aequalitatem, non vult servos fieri pares domino; sed vult servari aequalitatem geometrica proportione.**“ Die letztere Interpret. iſt, weil ſie die Urbedeutung des *ἰσότης* conſervirt, die beſſere. — *παρέχεσθε* iſt im Connexe mit *τὸ δίκαιον κ. τ. ἰσότητα* offenbar uneigentlich zu nehmen, wobei ſich, obſchon nur gewiſſermaſſen, das *σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων* **II** Tit. 7 vergleichen läßt. In Betreff der letztern Stelle ſ. Winers Gramm. Th. **I**, S. **111**. Daß Heſych. das Activ. *παρέχει* erläutert mit *δίδωσι, χορηγεῖ,* dient auch zur Verdeutlichung des Mediums *παρέχεσθαι.*

εἰδότες κ. τ. λ. involvirt den Grund des *παρέχεσθαι τὸ δίκ. καὶ τ. ἰσότ. κ. τ. λ.*, mithin iſt das Particip zu reſolviren: „Da ihr wiſſet, daß auch ihr“ (wie die Leibeigenen) ꝛc. Wenn Davenant., Heum., das exeg. Handb. u. a. *κύριον* von Gott dem Herrn faſſen, ſo zeigt der Zuſammenhang von **IV**, **1** mit **III**, **25**, daß beim *κύρ.* eher Chriſtus zu verſtehen iſt. Dagegen ſtreitet die Schlußpartikel des **IV**, **1** nicht. Die gewöhnliche Lesart lautet *ἐν οὐρανοῖς*. Hingegen wird bei Clem., Origen., Joh. Damaſc., in **A**, **B**, **C**, 17, 31, 37, 39, 57 und einigen a. crit. Auctort. *ἐν οὐρανῷ* wahrgenommen. Die **recepta** wird durch den Umſtand empfohlen, daß **I** Col. 5, 16 *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in der Parallele **ad h. l. VI** Ephſ. 9 *ἐν οὐρανοῖς* ſich findet. Doch da aus dieſen Stellen der Plural von fremder Hand in **IV** Col. **1** eingeſchoben ſein könnte, um Concinnität des Styles bei P. herbeizuführen: ſo ſind wir zweifelhaft, ob *ἐν οὐρανοῖς* **h. l.** genuin ſei, und nicht vielmehr *ἐν οὐρανῷ* geleſen werden müſſe. Die genannten crit. Auctort. ſind großentheils in ſich zu bedeutend, als daß man *ἐν οὐρανῷ* für pures Gloſſem des *ἐν οὐρανοῖς* ausgeben dürfte. Indeß möge man ſich für die **recepta** entſcheiden, oder für *ἐν οὐρανῷ*: ſo viel bleibt gewiß, daß Chriſtus dargeſtellt wird als der im Himmel, in einer ſublimeren Ordnung der Dinge, ſeiende, alſo

über Menſchengewalt hocherhabene, Gebieter. P. vindicirt ihm I Ephſ. 21 die Hoheit ὑπὲρ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας κ. τ. λ. Die Worte: „Auch ihr habt einen Herrn im Himmel,“ können zum Ganzen der Rede die Beziehung haben: daß die leiblichen Herren, ſofern ſie, wie ihre Leibeigenen, Diener des geiſtlichen und höheren Herrn (Chriſtus) ſind, — ihren Leibeigenen gleich ſind, mithin alle Urſache haben, ihren chriſtlichen conservis das δίκαιον und die ἰσότ. ihrerſeits zu erweiſen. Jene Worte können aber auch folgende Beziehung haben: Es werde der himmliſche Herr die κυρίους κατὰ σάρκα, falls ſie ihren Sclaven das, was gerecht iſt, und die Gleichheit des Betragens zukommen laſſen, belohnen; aber dafern ſie es nicht thun, ſie mit Strafen heimſuchen. Daß dem Menſchen mit dem Maaße, womit er Andern gemeſſen hat, wieder gemeſſen werden ſoll, emergirt aus VII Mtth. 2. Eſte: „Cogitatio domini superioris cohibet inferiorem dominum, ne quid durius agat in servum.“ Die Schlußworte von III Col. 25, und der loc. VI Epheſ. 9 veranlaſſen, die letztere Beziehung der erſteren vorzuziehen. Auf alle Fälle wurde den leiblichen Gebietern durch den Satz εἰδότες, ὅτι κ. ὑμεῖς κ. τ. λ. ins Gedächtniß zurückgerufen, daß ihre Herrſchaft über ihre Sclaven limitirt war.

Vierzehnte Section. V. 2 — 6.

P. fordert die Col. überhaupt auf zum Gebete, zur Fürbitte, zur Vorſicht im Betragen und Reden. — Das innerliche Band dieſer Paräneſen iſt die Bezugnahme des Ap. auf die Col. im Allgemeinen. Aber in welchem Connexe ſtehen die Exhortationen mit dem Vorhergehenden? (Denn die Annahme, daß ſie in keinem damit ſtehen, würde die harmoniſche Oeconomie des Br. beeinträchtigen). Pearce faßt ihn ſo: „weil ihr ſo viele Feinde habt, die alles thun werden, was ſie können, euch von eurem Gottesdienſte abzuziehn, und den Fortgang des Evangel. zu hindern: ſo iſt es nöthig für euch, eifrig und anhaltend im Gebete zu ſein, und darin mit Dankſagung zu wachen.“ Obzwar dieſe Relation des Gebetes auf die Parallele VI Ephſ. 18—20 paßt, wo hart zuvor vom Kampfe gegen die dem Chriſten feindlichen, finſtern Gewalten die Rede geweſen, ſo ſchickt ſie ſich doch nicht gut für unſern Paſſus, wo davon zuvor nicht ge-

handelt worden, vielmehr berührt P. erſt nach IV Col. 2 die Nichtchriſten. Bedenken wir, daß III Col. 18 — IV, 1 die Officien beſtimmter Stände, und III, 5 — 17 generale Obliegenheiten den Col. eingeſchärft ſind: ſo dürfte rathſam ſein, zu behaupten, daß der Ap. in IV, 2 zum Gebete ermahne, weil es ein Medium iſt, Kräfte, die zur Realiſirung der beiderartigen Pflichten und Obliegenheiten erforderlich ſind, von Oben zu erhalten.

V. 2.

Τῇ προσευχῇ. Das Subſtantiv iſt = *εὐχὴ πρὸς τὸν Θεὸν* [1]), und ſagt, wie es mit *εὔχομαι* (ich bitte) zuſammenhängt, ſo die an Gott gerichtete Bitte um irgend etwas aus. Dafür ſpricht: *ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ* Mtth. XXI, 22. Daß das Wort nicht ein Dankgebet für Empfangenes bezeichnet, iſt daraus erſichtlich, weil P. dem *ἐν αὐτῇ*, welches auf die *προσευχὴ* hinzielt, beifügt: *ἐν εὐχαριστίᾳ*. Das Object des Bittgebetes iſt h. l. die Stärkung des inneren Menſchen aus der Höhe zum Heiligungsgeſchäffte (III Ephſ. 16, 17). Treffend ein vir sanctus: „Oratio est fistula caelestis, per quam omnis ros, id est gratia caelestis, in nos descendit." — *προσκαρτερεῖτε*: ein Verbum, welches in *πρὸς* und *καρτερεῖν* ſich reſolviren läßt. Da dies bedeutet: ſtark ſein (*κάρτος* = *κράτος*,), mithin auch: aushalten, indem das Aushalten Stärke ſupponirt: ſo iſt *προσκαρτερεῖν τινι*: in aliqua re perdurare [2]), ſ. II Ap. Gſch. 42; XII Röm. 12 (obgleich XIII Röm. 6: *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτερ.* ſteht). Antitheſis des z. B. bei dem Gebete Verharrens iſt das (vielleicht bei den Col. vorgefallene,) Aufgeben des Gebetes, deſſen Urſachen mancherlei ſein können, z. B. der Wahn, man habe zu Gotte hinlänglich geflehet, finde bei ihm kein Gehör. Dadurch wird aber der Chriſt zur Erfüllung ſeiner Pflichten untüchtiger. Anſtatt des poſitiven Ausdruckes *τῇ προσευχ. προσκαρτ.* hat P. I Thſſl. 5, 16 den negativen: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, wozu Hunnius ſehr gut: „indesinenter orare dicuntur, qui diem nullum intermit-

1) Für die Beziehung auf Gott läßt ſich *προσευχόμενοι* —, *ἵνα ὁ Θεὸς κ. τ. λ.* V. 3 anführen.

2) Wir führen keine Stellen aus Profanſcrib. für dieſe Bedeutung an, weil Schleusn. und Wahl in ihren lex. ſolches gethan (s. v. *προσκαρτερ.*).

tunt, quin — precentur, et qui, dum aliis laboribus etiam ac nonnumquam externis (sed verbo Dei concessis,) gaudiis fruuntur, nihilominus animum retinent ad precandum semper paratum, et suis etiam gaudiis, — et operibus vocationis preces subinde admiscent, si non semper ore, attamen — mente.“

γρηγοροῦντες. *Γρηγορέω*, Derivat aus *ἐγρήγορα*[1]) (ich bin erwacht, = ich wache), bedeutet ein **vigilo**, wodurch der körperliche Schlaf ausgeſchloſſen wird, XII Ev. Luc. 37, 39. Bähr denkt „mit den Meiſten (?) an das innere Wachen, d. h. an die Sorge, daß die Seele keinen Schaden leide.“ Zwar iſt löblich, daß Bähr an körperliches Wachen nicht denkt; denn eine Exhortation, ſich in den für das Gebet privatim angeſetzten Stunden des Schlafs zu enthalten, wäre in P. Munde zu äußerlich. Indeß wegen des dem *γρηγοροῦντ.* in V. 2 Voraufgehenden iſt beſſer, anzunehmen, daß P. ein ſolches Wachen des Geiſtes im Gebete (*ἐν αὐτῇ*) empfiehlt, welches (dem Müdewerden und der Schläfrigkeit in dieſem Heilsgeſchäffte entgegengeſetzt,) die Anſtrengung beim Gebete ausdrückt. Wenn Bähr meint: „das Eifrige und die Anwendung großen Fleißes — liege ſchon hinlänglich im *προςκαρτερ.*“, ſo iſt das unwahr; denn die Perſeveranz in einer Sache und die **alacritas** darin ſind von einander verſchieden. Dieſe Faſſung des *γρηγορ.* wird durch das *ἀγρυπνεῖν* in der Parallele VI Ephſ. 19 annehmlicher. Nur das ſerieuſe Gebet darf ſich eines zur Pflichterfüllung kräftigen Gottesſegens erfreuen. — *ἐν εὐχαριστίᾳ* wird beim Cypr., Ambrſt., in **D a pr. m.** deſiderirt; iſt aber deswegen nicht unächt. Die Omiſſion rührt aus Unvorſichtigkeit her, oder erklärt ſich daraus, daß *ἐν εὐχαριστ.*, weil bereits *ἐν αὐτῇ* neben *γρηγοροῦντ.* ſteht, für ein unangenehmes Additament galt. Nun beginnt Junk. mit *ἐν εὐχαριστ.* den V. 3, gegen die Verbindung mit dem Vorigen einwendend: „der griechiſche Sprachgebrauch geſtatte nicht, eine Präpoſition (hier *ἐν*) in einem Satze zweimal hinter einander folgen zu laſſen.“ Das Falſche dieſes Einwandes iſt aus III, 16, 17 evident. Sodann bemerkt Junk., daß „*ἐν εὐχαρστ.* auch dem Sinne nach beſſer mit

---

1) S. Buttm. Griech. Gramm. S. 343, 5. Ausgb.

dem folgend. προσευχόμ. zuſammenſtimme," und überſetzt: „mit Dankbarkeit (sc. gegen Gott für das erlangte Gnadengeſchenk des Chriſtenthums)." Auch dieſe Bemerkung iſt unrichtig. Schließen wir ἐν εὐχαρ. dem V. 2 an: ſo bezieht es ſich entweder auf γρηγορουντ. oder auf ἐν αὐτῇ. Im erſtern Falle dringt P. auf Wachſamkeit, Sorgfalt, Eifer in der Dankſagung, im Gebete des Dankes, für die Wohlthaten, die Gott den Col. erwieſen hatte. „Wer nicht danket, äußert Heum. ſehr wahr, bezeuget dadurch, daß er der Wohlthaten unwürdig ſey. Hingegen ein dankbares Herz zieht ſich immer mehr Wohlthaten zu." Im letztern Fall verordnet P., daß das Gebet gleichſam in der Dankbarkeit ſei, d. h. mit [1]) Abſtattung des Dankes für die im Chriſtenthume mitgetheilten Segnungen verbunden [2]). Das zu Gott ausgeſprochene Dankgebet gewährt den Chriſten neue Freudigkeit zur Pflichterfüllung, und belebt in ihnen die Zuverſicht: es werde Gott, indem er die Chriſten ſeiner Güte eingedenk ſehe, auch inskünftige Kräfte zur Pflichterfüllung verleihen. Nur daß kein Chriſt, ſollte er auch mit tauſend Zungen ausgeſtattet ſein, für die Wohlthaten, die er oder Andere von Seiten Gottes genoſſen haben, demſelben genug danken kann. Da mithin ἐν εὐχαρ. in beiden Fällen ſeinem Sinne nach mit dem Vorhergehenden trefflich zuſammenſtimmt: ſo iſt es Willkühr, die Partikel von V. 2 zu trennen und mit V. 3 zu verbinden.

V. 3.

Wenn P. in V. 2 den Col. die προσευχὴ für ihr eignes Beſte empfohlen hatte: ſo fordert er ſie V. 3 auf, auch für ihn und die Sache des Evangelii, welche ihm ſehr am Herzen lag, Gott anzuflehen. Calv. gut: „**Non facit hoc per simulationem; sed quia, necessitatis suae sibi conscius, serio optabat illorum precibus adjuvari, et persuasus erat, eas sibi profuturas.**" Einerſeits iſt dieſe Aufforderung [3]) ein Document, daß

---

1) Die ſlav. Verſ. u. a. liefern ſtatt ἐν ein σὺν, als (gutes) Interpretament. Vgl. über ἐν II Timth. 1, 13.

2) Theophyl. richtig: „hae namque verae sunt preces, quas gratiae subsequuntur," er will gratias ſelbſt „pro malis toleratis" dargebracht wiſſen. Da P., was er h. l. vorſchreibt, in I Col. 3, 9 ſelber gethan hatte: ſo mußte ſeine Vorſchrift wirkſamer ſein.

3) Auch ſonſt: II Thſſl. 3, 1; XV Röm., 30, 31; I Phlpp. 19; VI

P., obgleich ihm die ſublime Offenbarung des Geiſtes Jeſu zu Theil geworden war (I Clt. 12), ſeine menſchliche Perſon als ſolche gering achtete, und für ſchwach hielt. Theodoret treffend: „Τὴν συνήθη — ταπεινοφροσύνην δείκνυσι.“ Andrerſeits ſtellt P. die Col. als gläubige Chriſten hoch, indem er ſie für würdig hält, ihm mittelſt der Fürbitte die göttliche Hülfe zu verſchaffen. Endlich mußte die Geiſtes- und Seelengemeinſchaft Pauli und der Col. durch die Fürbitte gefördert werden. — προςευχόμενοι ſteht, gleich dem γρηγορ. V. 2, im Verhältniſſe der Dependenz vom προςκαρτερ. V. 2. — ἅμα κ. περὶ ἡμῶν. Ἅμα wird von Heſych. durch „ὁμοῦ, ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ“ erörtert, iſt simul (ſ. I Tim. 5, 13), und hat h. l. nach V. 2 den Sinn: „Indem ihr für euch Gott anrufet, betet auch für mich.“ Freilich nehmen Davenant., Starke, Junk. ἡμῶν nicht bloß von P., ſondern auch von den übrigen Dienern des Evangelii. Doch ſtreitet das ὑπὲρ ἐμοῦ der Parallele VI Ephſ. 19 dagegen, weil hiernach ἡμῶν = ἐμοῦ iſt. Das etwas unbeſtimmte περὶ ἡμ. bekömmt weitere Beſtimmung im

ἵνα ὁ Θεὸς ἀνοίξῃ κ. τ. λ., worin der Zweckbegriff des προςεύχεσθαι ſpeciell angegeben wird. Die Partikel θύραν τοῦ λόγου geſtattet eine dreifache Enarration. Einmal kann θύρα, weil es proprie die Thür bezeichnet, tropiſch der Zugang zu etwas ſein, alſo opportunitas (irgend was zu thun, zu ſprechen ꝛc.), wie denn das Wort in den bereits bei Heinr., Junk., Flatt cit. Stellen Act. 14, 27; 1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12, dieſen Sinn hat, ſ. noch XIV Ap. Gſch. 27. Ebenſo gebraucht Cicero fores: „in omnibus novis conjunctionibus interest, qualis primus aditus sit, et qua commendatione quasi amicitiae fores aperiantur,“ ſ. libr. XIII epistl. ad famil. 10. Was das Hebr. betrifft: ſo erinnere man ſich h. l. der hoſeaſchen Phraſe[1]) לְפֶתַח תִּקְוָה II, 17. Weil λόγος nach I Col. 25 (wo τοῦ Θεοῦ dem λόγον adjungirt iſt,) von der doctrina divina

---

Ephſ. 19 nehmen wir Paräneſen zum Gebete für ſeine gleichſam objektivirte Individualität wahr.

1) Exempel helleniſcher, dem θύρα analoger Wörter, die gleichfalls „Gelegenheit“ ausdrücken, hat Elsner aus Profanſcrib. ad I Cor. 16, 9 zuſammengeſtellt. Vgl. auch die rabbiniſche Stelle bei Elsn.

ſich deuten läßt — dafür ſind noch VI Glt. 6; I Phlpp. 14, — ſo gewinnen wir als Idee h. l.: „daß Gott uns die Thüre des Wortes aufthun,“ d. h. dem P. Gelegenheit, die göttliche Lehre des Chriſtenthumes zu verkündigen, verſchaffen möge. Solche *θύρα* hatte ſich nach XXVIII Ap. Gſch. 30, 31 dem P. in Rom aufgethan, wiefern Individuen in ſein dort gemiethetes Domicil kamen, er ſie aufnahm, und ihnen die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* und *τὰ περὶ τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ.* freimüthig verkündete. Mithin dürfte P. h. l. gewünſcht haben, daß dieſe Gelegenheit immer größer, wenigſtens permanent, werden möge. Zum andern kann die Phraſe: „Thür des Wortes“ ſymboliſche Bezeichnung des apoſtol. Mundes ſein, ſofern die evangeliſche Doctrin aus des P. Innerem heraus durch den Mund, wie durch eine Thür, ertönte. Wir behaupten nicht mit Bähr, daß „*θύρα* in dem (obigen) Sinne von occasio viel natürlicher und dem bibliſchen Sprachgebrauche gemäßer“ ſei. Denn, abgeſehn von IV Mtth. 4, wo *ἐπὶ παντὶ ῥήματι, ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ* ſteht, ſo iſt CXXXXI Pſl. 3 von einem דַּל שְׂפָתָי (dieſes = דֶּלֶת janua) die Rede, und VII Micha 5 heißt es: שְׁמֹר פִּתְחֵי־פִיךָ. Ein Hauptmoment für die Angemeſſenheit der zweiten Exegeſe unſerer Partikel iſt, daß P. VI Ephſ. 19 ſagt: *ἵνα μοι δοθῇ λόγος, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου.* Demzufolge beſagt unſer *θύρ. τοῦ λόγ.* im Nexus: Gott möge uns den Mund für ſein Wort aufthun, einen Freimund und Freimuth Behufs der Predigt ſeines Wortes mittheilen, ſ. IV Exod. 11, 12. Bei dieſer Interpretat. verhalten ſich die folgenden Worte *λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ.* zu den vorhergehenden epexegetiſch. Nach dieſer Seite hin exponirt Eraſm. Sarcer.: „Tunc aperit Deus ostium sermonis, quando suo — beneficio animat et confortat praedicatores, cum fiducia praedicandi evangelium,“ und Calv.: „Eleganti metaphora hic expressit, nihilo facilius nobis esse, conſidenter de evangelio loqui, quam per — obseratam januam irrumpere. Est enim hoc vere divinum opus, quemadmodum et Christ. dicebat: Non estis vos, qui loquimini; sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis (Matth. 10, 20).“ Zum dritten läßt ſich *θύραν τοῦ λογ.* ſo faſſen, daß beide Expoſitionen mit einander gepaart werden, ſo Michael.:

(mit welchem Decum. und Starke zu vgl.): „daß mir Gott zu Rom einen Eingang in die Gemüther der Leute gebe, und Weisheit und Freudigkeit verleihen möge, das Geheimniß von Chriſto gebührend vorzutragen.“ Doch die dritte Enarration iſt philologiſch nicht erweislich. Hätte P. ſagen gewollt, was Michael. meint, ſo würde er, wie Jeſus XXI Luc. Ev. 15, nicht bloß die θύρα oder das στόμα, ſondern auch die σοφία erwähnt haben. Somit bleibt die Wahl zwiſchen der erſten und zweiten Exegeſe, die beide im Zuſammenhange paſſen, dem exeget. Tacte überlaſſen.

„Vor λαλῆσαι, bemerkt Bähr, fehlt wie ſo oft εἰς.“ Heinr., Junk. wollen εἰς τὸ wirklich voraufſchicken. Das iſt eben ſo wenig h. l. nothwendig, wie beim παραστῆσαι I Col. 22, beim κατοικῆσαι III Ephſ. 17; denn auch λαλῆσ. iſt ein nach dem Verbo der Bewegung ἀνοίξῃ folgender Infinit., der die Abſicht ausdrückt, in welcher die Eröffnung der θύρα Statt finden möge. Statt λαλῆσ. ſteht in der Parallele γνωρίσαι, im Luc. Ev. V wird V. 3 διδάσκειν gebraucht, während dort V. 4 λαλεῖν folgt. Dieſes iſt auch II Tit. 1, 15; I Cor. 2, 6 docere. Als Object ſeines λαλεῖν nennt P. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ. (vgl. über den Sinn I Col. 26, 27; II, 2 nebſt Anmk.), weil dieſer einſt verborgene Heilsplan Gottes einen Fundamentalpunct des geſammten Chriſtenthumes bildet, und ehrenwerth iſt. Wo wünſcht aber P. dieſen Plan auszuſprechen? Etwa in einem von der Gefangenſchaft freien Zuſtande? (vgl. Flatts Comment. ad h. l.). Möglich! Doch iſt dieſe Annahme nicht durchaus erforderlich; denn auch in der Kette konnte er der Herold dieſes Planes für ſolche ſein, die ſelbigen noch nicht kannten, ſ. XXVIII Ap. Gſch. 23. — δι᾽ ὃ iſt recepta bei Griesb., Bähr. Sie ſteht entweder zum τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ. in Beziehung („um dieſes einſt geheimen Heilsplanes Willen“), oder zum λαλῆσ. τὸ μυστήρ. τοῦ Χρ. („weil ich dieſen Plan auch den Götzenanbetern gepredigt habe, bin ich, näml. auf Anſtiften der Iſraeliten, durch die Römer, ſ. XXIII ff Ap. Gſch., auch gefeſſelt worden“). Dagegen ſuppeditiren B, F, G: δι᾽ ὃν, was auf τοῦ Χριστοῦ zielt. P. nennt ſich ja III Ephſ. 1 δέσμιος τοῦ Χριστοῦ, und äußert I Phlpp. 13, daß ſeine δεσμοὶ ἐν Χριστῷ φανεροὶ geworden ſind. Daher halten wir δι᾽ ὃν

für vorzüglicher als die recepta [1]), und exponiren: Um des Meſſias Willen, d. h. weil ich den Gekreuzigten als den Erretter auch der Heiden geſchildert habe, bin ich gebunden. Hiemit will er ſeine Gefangenſchaft als eine ſeinerſeits unverſchuldete darſtellen, oder das Intereſſe der Gläubigen an ſeiner Perſönlichkeit ſteigern und ſie zu deſto innigerem Gebete für ſich veranlaſſen, oder er verfolgt beide Zwecke zugleich.

V. 4.

Heum., Storr ſtellen als Ueberſetzer „und" vor *ἵνα*, wie **D a pr. m.**: *καί*; ohne Noth; denn *ἵνα* läßt ſich ohne ſelbiges dem Vorigen auf dreifache Art anſchließen: Entweder dem *προσευχόμενοι* V. 3, es iſt dann dem *ἵνα* V. 3 coordinirt [2]): Betet für mich, damit ich den einſt unbekannten Rathſchluß Gottes öffentlich bekannt machen könne; oder es gehört zum *λαλῆσαι* V. 3, in dieſem Falle iſt V. 4 eine Beſtimmung der Art, wie P. den Rathſchluß auszuſprechen wünſcht; oder es hängt mit *δέδεμαι* zuſammen, dann gibt P. in V. 4 die Abſicht an, die Gott (der ſelbſt das Uebel zur Förderung ſeines Reiches zu nützen verſteht,) bei Zulaſſung der Gefangenſchaft des P. gehabt hat. „*Ποιεῖ* (äußert Theodoret von den *δεσμοῖς*,) *τὸ κήρυγμα φανερώτερον*." Bähr nennt mit Unrecht die letzte Verbindung „zu geſucht;" denn *ἵνα* folgt dem *δέδεμαι* **immediate**, und die **loci** I Phlpp. 12, 13; II Tmth. 2, 9 können für den aus dieſer Verbindung reſultirenden Gedanken ſprechen. Unter dieſen Umſtänden muß das exeg. Gefühl zwiſchen dieſen drei Anknüpfungsweiſen entſcheiden. — Zum Setzen des *φανεροῦν*, das, von Suidas mit *εἰς φῶς ἄγειν* erläutert, auch II Cor. 2, 14; V Ephſ. 13 **manifestum reddere** bedeutet, iſt P. wohl durch das antithetiſche *μυστήριον τ. Χριστ.* bewogen worden. „**Verbum evangelii**, ſagt Eraſm. Sarcer. richtig, **non ideo commissum est ministris, ut illud apud se detineant; sed ut aliis patefaciant, ut credentes salvi fiant.**" Die Zuſammenſtellung des *ἵνα* und des Indicativs Futuri befremdet nicht,

1) Daß die copt. Verſ., Chryſoſt., Photius, **cod. 37, 72, 80** u. ſ. w. *διὸ* empfehlen, iſt ein Moment wenigſtens gegen die Aechtheit der **recepta**.

2) Vgl. in II Cor. 12, 20 das zweite *μήπως*, welches dem erſteren *μήπως* ohne Copula coordinirt iſt, dergeſtalt, daß beide dem *φοβοῦμαι* ſich anſchließen.

da nach Winers treffender Bemerkung (Gramm. Th. I, S. 122) das Futurum, wie es ſeinem Weſen nach mit dem Conjunctiv verwandt iſt, ſo auch ſonſt des Conjunctives Stelle einnimmt. — ὡς. Beng.: „uti; id pendet a loqui v. 3.“ Falſch! denn ὡς bezieht ſich auf φανερώσω αὐτὸ V. 4, weil dieſes ihm näher ſteht, als λαλῆσαι V. 3: „Damit ich den geheimen Heilsplan offenbar mache, wie ich ihn ausſprechen muß“, d. i. nach Eſte: „apte et convenienter ad persuadendum.“ Indeß ſind in der Parallele VI Ephſ. 20 die Worte ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι mit ὡς δεῖ με λαλῆσαι verbunden. Folglich müſſen wir h. l. ὡς κ. τ. λ. genau von dem freimüthigen, vor Widerſachern des Evangelii nicht erbebenden, Vortrage des verborgnen Planes deuten [1]). Die Nothwendigkeit dieſer Vortragsweiſe (vgl. bei δεῖ das ἀνάγκη μοι ἐπίκειται I Cor. 9, 16) war dem P. von Chriſto, durch welchen er zu ſeinem Amte vocirt war, auferlegt worden. Calv. gut zum ὡς δεῖ: „innuit, non esse rem vulgarem.“

V. 5.

Bähr: „Es iſt nicht nöthig, einen ſtrengen Zuſammenhang mit dem vorigen V. nachzuweiſen.“ Wir können das nicht wohl einſehen. Einheitspunct des V. 3, 4 und 5 ſind die Col. ſelbſt. Nachdem P. ihnen V. 3 gezeigt, wie ſie ſich in Betreff ſeiner zu verhalten haben, ſo weiſet er ihnen V. 5 nach, auf welche Art ſie ſich gegen die Nichtchriſten benehmen ſollen, deren er um ſo eher gedenken mußte, weil ſeine Manifeſtation des verborgenen Heilsplanes Gottes (V. 4) hauptſächlich für die Nichtchriſten, namentlich die Heiden, beſtimmt war. — Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν ſagt P., wie V Ephſ. 2 περιπατ. ἐν ἀγάπῃ, II Cor. 4, 2 μὴ περιπατ. ἐν πανουργίᾳ. In Weisheit wandeln, d. i. in der Anwendung der Weisheit leben, weiſe ſich verhalten. V Ephſ. 15 ſteht ἀκριβῶς περιπατεῖτε, ὡς σοφοί. Daß mit σοφία practiſche Weisheit gemeint iſt, lehrt der übrige Inhalt des V. 5, und V. 6. Vgl. Jeſu Wort: γίνεσθε — φρόνιμοι ὡς ὄφεις! Daß die σοφία nicht argliſtig ſein darf,

1) Selbſt, wenn οὕτως nicht ſupplirt wird, drückt ὡς den modus aus. — Wie ſonſt noch das Evangelium nach dem Vorbilde und der Ueberzeugung des P. verkündet werden ſolle, wird aus II Cor. 2, 17 und 4, 2; I Cor. 2, 4; II Tmth. 4, 2; II Thſſl. 2, 7 evident.

beweiſet der Character desjenigen, der h. l. die Vorſchrift ertheilt, und das Additament, welches Jeſus in dem Satze: *γίνεσθε — ἀκέραιοι* (wofür D *ἁπλούστατοι* als ſchönes Gloſſem liefert,) *ὡς αἱ περιστεραὶ*, zu ſeinem obigen Worte macht. Den Urſprung der ächten *σοφία* ſ. III Jac. 5. — *πρὸς τοὺς ἔξω*. Hammond: „Prudenter vos gerite cum **ethnicis**, quibuscum versamini.“ Ebenſo Decum., Batabl.. Dagegen glaubt Junk., daß unter *οἱ ἔξω* vornehmlich jene verführenden, philoſoph. (mit Geheimkenntniſſen überladenen,) Irrlehrer zu verſtehen ſeien, welche nach Junk. Juden geweſen. Jene Faſſung und dieſe iſt, falls jede für ſich genommen wird, zu beſchränkt. *Οἱ ἔξω* ſind überhaupt ſolche, die in Beziehung auf die Col., als Chriſten und Gemeinde, draußen ſtehen, alſo am Inneren des Chriſtenthums und der Kirche keinen Antheil haben, mithin die Heiden und Juden, ſ. I Thſſl. 4, 12. *Οἱ ἔξω*, die Theodoret richtig „*τοὺς μηδέπω πεπιστευκότας*“ nennt, haben *τοὺς ἔσω* (= „*τὰ μέλη τὰ οἰκεῖα*,“ wie Chryſoſt. paſſend ſagt,) zur Antitheſis. Die Col. ſollten ſich wahrſcheinlich dadurch mit Weisheit gegen die Nichtchriſten benehmen, daß ſie ſich vor Reden und Thaten hüteten, woran die Unbekehrten Aergerniß nehmen (ſ. I Cor. 10, 12), welche die Ungläubigen für indecent und immoraliſch erklären, um welcher Willen ſie das Chriſtenthum als eine Religionsform, die dergleichen geſtatte, ſchmähen konnten (ſ. I Tmth. 6, 1). Das *μὴ περιπατεῖν ἐν σοφίᾳ* Seitens *τῶν ἔσω* mußte *τοὺς ἔξω* abgeneigter machen, dem *μυστήρ. τοῦ Χριστ.* (IV Col. 3) bei ſich Eingang zu verſtatten. Theophyl. angemeſſen: „cautiores estote, ut nullam occasionem his detis, ut vel officere (durch Chriſtenverfolgung) possint“ (vgl. Theodoret ad h. l.). Des P. Exhortation (vgl. I Ptr. 2, 12) iſt deſto ſtatthafter, als die Col. die Lehre von der ächten Chriſtenfreiheit zum Deckmantel von allerlei Unanſtändigkeiten und ſittlichen Freveln mißbrauchen konnten.

τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Grot. zur Parallele V Ephſ. 16: „tempora sunt plena periculis ob hominum in vos odia. — Ideo redimite tempus, i. e. quovis labore ac verborum honestis obsequiis **vitate** pericula.“ Mit Grot. harmonirt Heum., Bahrdt, vgl. Beng. Gnom. ad V Eph. 6. Anders exponirt Bähr: „Ein weiſer Wandel beſteht

darin, daß man ſtatt Zeit zu verkaufen, d. h. herzugeben, zu verlieren, Zeit aufkauft, d. h. haushälteriſch mit ihr umgehet, ſie, wie etwas theuer Erkauftes, anwendet zum Guten.“ In dieſen Expoſitionen verräth es Willkühr, daß die Urbedeutung des *καιρὸς*: die rechte, gelegene Zeit (ſ. III Röm. 26; IX, 9; VI Glt. 10) ohne trifftigen Grund aufgeopfert iſt.[1]) Dieſen Sinn muß *καιρ.* h. l. um ſo mehr haben, weil es in der Parallele von den *ἡμέραις* diſtinguirt wird. Die Phraſe *τ. καιρὸν ἐξαγοραζόμ.* iſt aber im Nexus mit der zunächſt voraufgehenden *ἐν σοφ. περιπατ. πρὸς τ. ἔξω* dergeſtalt zu interpretiren, daß die Col. Perſonen ſein ſollen, die den glücklichen Zeitpunct (die Nichtchriſten durch eine ſchöne That, durch ein gutes, auch das Chriſtenthum anempfehlendes Wort, durch herzliche Paräneſen, für das Chriſtenthum zu gewinnen,) gleichſam aus den übrigen Zeitmomenten aufkaufen (aufgreifen, ſich zu eigen machen) ſollen. Ein glücklicher Zeitpunct war der, wenn *οἱ ἔξω* für Impulſe, die Chriſtusreligion zu bekennen, offen waren[2]). Zum Vortheile dieſer Deutung iſt anzuführen, was Gregor v. Naz. (in Wolfs cur. ad V Eph. 16) ſagt: „**Vita nostra est quasi mercatus, cujus dies cum abierit, tempus amplius non erit emendi, quae velis,**“ desgleichen die Aeußerung des Marc. Antonin[3]): „*κερδαντέον τὸ παρόν.*“ Freilich macht Bähr gegen unſere Expoſition die Inſtanz: „In — Epheſ. 5, 6 wird als Grund der Ermahnung angegeben: *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι*, was nach jener Erklärung gar nicht dazu paſſen würde.“ Allein um ſich davon zu überzeugen, daß dieſes Additament der Parallele zu unſerer Interpret. paßt, faſſe man den Nexus auf: „Weil die Tage ſchlecht ſind,“ d. i. weil

---

1) Zwar meint Bähr, *καιρ.* heiße bei Daniel 2, 8 sensu proprio: Zeit; aber das iſt nicht ausgemacht, indem dort *καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε* ſehr gut beſagen kann: „Ihr kaufet die euch bequeme Zeit aus der übrigen Zeitmaſſe auf, ſuchet den rechten Zeitpunkt aus den übrigen zu gewinnen.“ Was ein Kaufmann aus fremder Waarenfülle auskauft, macht er eo ipso zu ſeinem Beſitzthume.

2) Auch im *καιρὸν ἐξαγοραζ.* manifeſtirt ſich das *ἐν σοφ. περιπατεῖν πρὸς τ. ἔξω.*

3) S. IV, 26, vgl. Theodorets ſcharfſinnige Bemerkung ad h. l.: „*οὐκ ἔστιν ὑμέτερος ὁ παρὼν αἰών· χρήσασθε τοίνυν αὐτῷ εἰς τὸ δέον, κ. οἰκεῖον ποιήσασθε διὰ τῶν ἀγαθῶν αὐτὸν ὠνούμενοι πράξεων.*“

die in der Jetztzeit lebenden Ungläubigen (οἱ ἔξω) in moraliſcher Rückſicht ſo verderbt ſind[1]), daß ſie gewöhnlich für Unempfehlungen des Chriſtenthumes, für den Vortrag deſſelben, für Ermunterungen, ſich an es anzuſchließen, unempfänglich ſind: ſo greifet deſto ſorgfältiger den ſchicklichen Moment, worin ſie ſich einmal dafür offen zeigen, auf, um bei ihnen für das Chriſtenthum wirkſam zu ſein. Ein ſolcher καιρὸς wird auch bei dem ſchlechteſten Subjecte durch äußere Leiden und innere Influenzen des heil. Gottesgeiſtes bisweilen herbeigeführt. Daß man einen τοῖς ἔξω ungelegenen Zeitpunct für die Verkündigung der chriſtlichen Wahrheit benutzt, hat häufig größeren Ingrimm gegen ſelbige bei den Nichtchriſten zur Folge (ſ. **VII** Mtth. 6), und iſt ein Vergehen der ἄσοφοι (V Eph. 16), der **inepti**, wie Marc. Tullius ſich ausdrückt.

V. 6.

Zum ἐν σοφ. περιπατεῖν πρὸς τ. ἔξω gehört von Seiten des Chriſten, daß er zu den Ungläubigen auf die rechte Weiſe ſpreche. Daher weiſet P. **h. l.** nach, wie die Rede der Col. zu denjenigen, die draußen ſtehen, geartet ſein müſſe. So wird die Relation der V. V. 5 und 6 zu einander klar! Ὁ λόγος wird von Heinr. auf „**conversationem**" (Bähr: „**sermocinatio**") „**omnino**" bezogen. Doch da τοῦ λόγου V. 3 auf die göttliche Lehre des Chriſtenthums hindeutet, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζ. V. 5 ebenfalls in Bezug auf das Chriſtenthum ſteht: ſo dürfte ὁ λόγος V. 6 eine ſolche Rede der Col. mit den Nichtchriſten anzeigen, welche dieſe Religion, Dinge, die mit ihr zuſammenhängen, etwa die Pietät, zum Objecte hat. Es hindert nichts anzunehmen, daß P. ſowohl öffentliche als **private** Reden der Art meint. Bähr: „ἔστω oder γινέσθω, iſt zu ergänzen." Storr, Flatt thun es hinter ἐν χάριτι, während Beng. „ἤτω **esto**," Heinr. „εἴη" dahinter ſuppl. Allein die **vis imperativa**, die durch die Supplemente angedeutet wird, iſt in den körnigen Worten ὁ λόγ. ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι **bereits** involvirt. Mithin ſind die

1) Bugenhagen richtig **ad V Eph. 16**: „**Ita hic P. vocavit dies malos, quemadmodum II Tim. 3 (v. 1) tempora periculosa. Sic quoque in scripturis appellantur dies salutis, dies perditionis, dies irae etc., non propter tempora, quae a Deo creata bona sunt, sed propter ea, quae in temporibus illis quibusdam hominibus accidunt.**"

Supplemente ſupervacan! „Eure Rede — immer in Anmuth!" d. h. ſie möge mit Anmuth ſtets verbunden ſein. Hiemit verlangt P., daß der Col. Rede lieblich ſei, den Nichtchriſten Vergnügen gewähre (ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν IV Ephſ. 29), ſelbigen dadurch gefalle, daß die Rede (bei treuer Behandlung der chriſtl. Wahrheiten) die Nichtchriſten perſönlich nicht verletze, vielmehr Wohlwollen und Güte gegen ihre Perſonen athme. Daß χάρις bedeute suavitas, venustas [1]), emergirt aus X Eccleſ. 12: λόγοι στόματος σοφοῦ χάρις, aus den LXX: ἐξεχύνθη χάρις (= dem hebr. חֵן) ἐν χείλεσί μου im XXXXV Pſl. 3; ſ. noch τοῖς λόγοις τῆς χάριτος IV Luc. Ev. 22. Eraſm. (vgl. auch Zeger,) gut: „**sermo vester apud illos non sit contumeliosus atque asper; sed humanitatis gratiam sapiat; — nam comis oratio citius flectit feroces animos.**" — Wenn Gill, Pearce die Exegeſe proponiren: „die Gnade betreffend," laſſet die Gnade den Inhalt eures Umgangs und eurer Geſpräche ſein! ſo iſt einzuwenden, daß P., hätte er dieſes ausdrücken gewollt, περὶ χάριτος oder περὶ τῆς χάριτος (τοῦ Θεοῦ) geſetzt haben würde.

ἐν ἅλατι ſteht mit ἐν χάριτι in innerlicher Cohäſion. Τὸ ἅλας (das Salz) iſt natürliche Metapher des beſonnenen Urtheils, der Klugheit und überlegenden Weisheit. Das Salz ſchützt materielle Speiſen vor Fäulniß, die Weisheit ſichert die Rede vor faulichtem, thörichtem, widerwärtigem Geſchwätz [2]). Das Salz gibt Speiſen die rechte Würze, die Weisheit verleiht der Rede die wahre Weihe, Kraft, Schärfe, Nützlichkeit. Flatt führt gegen die Erklärung des ἅλας durch Weisheit die Obſervat. eines „vortrefflichen Auslegers" (Storrs?) an: man habe dieſe Bedeutung von ἅλας bis jetzt wenigſtens aus dem Sprachgebrauche nicht ganz erweiſen können. Inzwiſchen gibt Flatt zu: „Auch bei Marc. (9, 50) könnte es (ἅλας) Weisheit heißen." Warum nun nicht auch bei Matth. V, 13? zumal da, wie Pricäus bei Mtth. anmerkt, ein nicht edirter Scholiaſt in der florent.

---

1) Bei Homer. (**Odyss.** ϑ. V. 195) lieſet man: „οὐ ἡ χάρις ἀμφιπεριστέφεται τοῖς ἐπέεσσιν." Vgl. noch XX Siracid. 12.

2) In **Berachoth fol. 34, 1** ſteht: „**Qui inter orandum vocem quandam omittit, illum oportet a principio inchoare; quod si non facit, similis est c i b o c o c t o, in quo non est s a l.**"

Bibliothek äußert: „ἅλας παρὰ τῷ εὐαγγελίῳ ἡ φρόνησις?“ Dazu kommt, daß die Analogie der latein. Sprache für unſere Deutung iſt; Terent.: „**Labore alieno magno partam gloriam verbis saepe in se transmovet, qui habet salem**“ (= **prudentiam**), ſ. **Eunuch. III act., 1 scen., v.** 9 und 10 [1]) Sogar die von Storr cit. Stelle **IV Eph.** 29, und das von ihm Urgirte: (λόγος) ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας ſtreitet nicht gegen unſere Exegeſe, weil eine mit Weisheit verwebte Rede für die Hörer erbaulich ſein muß. Treffend Calv.: „**Insulsum ducit (P.), quicquid non aedificat.**“ Da aber ἠρτυμένος, womit ἅλατι zuſammengereihet iſt, von ἀρτύω herſtammt, und dieſes ausſagt: ich verfertige (ἀρτύω wird von Suidas mit σκευάζω erörtert), z. B. Speiſen, ich würze (**XIV** Ev. Luc. 34): ſo lautet der Geſammtſinn: Eure Rede ſei immer — mit dem Salze der Weisheit bereitet, gewürzt. Schon Theodoret: „τῇ πνευματικῇ συνέσει κοσμεῖσθε.“ Dieſe Enarration ſchickt ſich in das, was P. vorher, und in das, was er nachher ſagt; denn die Weisheit der Rede temperirt einerſeits die Anmuth derſelben, daß dieſe nicht ins Süßliche, Läppiſche, Ekelhafte geräth [2]); die Weisheit zeigt andrerſeits, was und auf welche Art man denjenigen, die da fragen, zu antworten habe. Indem ſonach unſere Expoſition durch äußere und innere Argumente conſtatirt iſt: ſo können wir nicht geneigt ſein, ἅλας mit Storr von der „**doctrina christiana**“ zu nehmen, ſofern ſelbe „**collocutioni cum** τοις ἔξω — **tanquam condimentum adspergi debet.**“ Die Col., meint Storr, hätten die „**doctrina tum, si occasio commoda offerretur, aut de religione quaererent** οἱ ἔξω, **sermonibus quoque**“ empfehlen ſollen. Dieſe Deutung des ἅλας iſt deſto weniger erforderlich, als ὁ λογος Gegenſtände der chriſtlichen Lehre betrifft. — εἰδέναι. Bähr: „Der Infinitiv iſt entweder nach Grot. und Bengel ſ. v. a. der Ablativ

---

1) Nach Donats Annotat.: „**sal neutraliter condimentum est, masculinum sapientia.**“

3) Richtig Chryſoſt.: „ἔνι — καὶ χαριεντίζεσθαι, ἔνι κ. μετὰ τῆς προσηκούσης κοσμιότητος τοῦτο ποιεῖν.“ Doch iſt nicht zu leugnen, daß auch die χάρις der übertriebenen Rauhigkeit der Rede vorbeugen könne und ſolle; denn dieſe ſtiftet nicht ſelten mehr Nachtheile als Vortheile, entfremdet die Herzen derer, die draußen ſtehen, von denjenigen, die darinnen ſind ꝛc.

des Gerundiums: sciendo, dann würde der ganze Satz anzeigen, worin ἅλας beſteht; oder was beſſer iſt, man ergänzt εἰς oder ὥστε [1]), in welchem Falle der Satz die Folge und Wirkung des ἅλας anzeigt.“ Beides iſt unſtatthaft, weil εἰδέναι Infinitiv der Abſicht nach (ἅλατι) ἠρτυμένος, als dem Verbo der Bewegnng, iſt: „um zu wiſſen.“ Vgl. λαλῆσαι V. 3. Ferner erklärt es Bähr für „ganz unrichtig,“ daß Peirce „ἀποκρίνεσθαι auf die Verantwortung vor den heidniſchen Obrigkeiten, vor die die Chriſten etwa gefordert würden,“ bezieht. Indeß iſt ἀποκρίνεσθαι ἑνὶ ἑκάστῳ ſo generale Ausdrucksform, daß bei ihr auch an die heidniſchen Obrigkeiten, wie an andere τοὺς ἔξω (V. 5) gedacht werden darf. Indem P. ſagt: „wie ihr einem jeglichen antworten ſollet“: ſo ſupponirt er, daß die Unbekehrten ſeine Col. über Objecte des Chriſtenthums, über den Grund ihres Glaubens an gewiſſe Puncte deſſelben, fragen (I Ptr. 3, 15), und wünſcht, daß die Weisheit ihnen den modus der Gegenrede [2]), welcher der inneren Qualität und den äußeren Verhältniſſen der Fragenden entſpreche, an die Hand gebe. Sehr wahr Eraſm.: **„Aliter agendum cum priucipibus mundi, aliter cum mediocribus, aliter cum humilibus, aliter cum mansuetis, aliter cum iracundis, aliter cum eruditis, aliter cum idiotis. Ad cujusque habitum sic attemperandus est sermo, ut proficiat evangelio.“** Muſterbild hinſichtlich des εἰδέναι, πῶς δεῖ ἀποκρίν. κ. τ. λ. iſt Chriſtus, nach ihm P. Das Nichtbeachten ſeiner Regel, z. B. das unbeſcheidene Gegenreden [3]), die Verläſterung des Gegners, verleidet τοῖς ἔξω die Annahme des Chriſtenthums.

Den Reſt des Br. V. 7 — 19 faſſen Zachar., Heinr., Flatt, Bähr als Einen Abſchnitt, deſſen Inhalt Bähr ſo angibt: „Nachrichten, Grüße und Aufträge.“ Inzwiſchen ſelbſt in Bährs Worten manifeſtirt ſich eine Differenz desjenigen, was P. noch in Cap. IV mittheilt. So bilden ſich ſchon V. 7 — 9 zu einer beſonderen, (bei uns)

---

1) εἰς τὸ hat Junker, ὥστε das exeget. Hdb.

2) Von Platon wird „τὸ ὀρθῶς λέγειν“ in vier Stücke getheilt: „ἓν μὲν ἃ δεῖ λέγειν, ἓν δὲ ὅσα δεῖ λέγειν, τρίτον πρὸς οὓς δεῖ λέγειν, τέταρτον δὲ πηνίκα δεῖ λέγειν.“

3) Petrus empfiehlt loc. cit. die πραΰτης und den φόβος!

fünfzehnten Section.

P., vorausſetzend, daß die Col., indem ſie für ihn beten ſollen (V. 3, 4), Näheres über ſeine dermalige Lage zu wiſſen begehren würden, erklärt: er ſende den Tychicus und Oneſimus (deren Perſönlichkeit und lobenswerthe Eigenſchaften er ſchildert,) zu ihnen, damit namentlich der Letztere einerſeits die Col. von den Umſtänden des P. in Kunde ſetzen, andrerſeits wohlthätig für die Col. wirken möge. Die Parallele zu V. 7, 8 lieſet man VI Ephſ. 21, 22.

V. 7.

Bei *τὰ κατ᾽ ἐμὲ πάντα* ſuppl. das exeg. Handb. *πράγματα*, ein **superfluum!** denn jene Phraſe an ſich ſagt aus: „diejenigen Dinge, die in Bezug ſtehen auf mich," etwa die ſpeciellere Qualität des äußerlich unfreien Zuſtandes des P., die Art, wie die römiſchen Magiſtrate gegen ihn ſich verhielten, das, was er für die Ausbreitung des Chriſtenthumes zu thun vermochte, das, womit er ſonſt ſich beſchäfftigte. *Τὰ κατ᾽ ἐμὲ* iſt identiſch mit *τὰ περὶ ἡμῶν* (V. 8), gehört jedoch nicht ausſchließlich dem N. Teſt. (ſ. I Phlpp. 12,) an; denn bei Galen. heißt es: „*αὐτὸς ἕτοιμος ἦν, — τὸ μηνῦσαι τὰ κατ᾽ ἐμὲ τῷ — κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν ὄντι Μ. Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ αὐτοκράτορι*," ſ. noch Elsn. **ad** VI Ephſ. 21. — *Τυχικὸς*, ſ. **Isagg. pg. 159, not. 3.** Warum ſollte er die damaligen Verhältniſſe des P. den Col. bekannt machen, warum benachrichtigte nicht P. in dieſem Br. die Col. von ſelbigen? Möglich iſt, daß dem P. durch Römer nicht geſtattet war, Ausführliches über ſeine Gefangenſchaft zu referiren; doch eben ſo möglich, was Theophyl. äußert: P. habe dadurch, daß er dem Tychic. jene Nachrichten anvertraute, ſeine Zuneigung zu ihm an den Tag legen, ihm deſto mehr Auctorität bei den Col. erwerben wollen. Daß er den Tychic. im Folgenden mit rühmenden Prädicaten ausſtattet, zielt vielleicht darauf ab, ihm Eingang, Achtung, Glaubwürdigkeit bei den Col. zu Wege zu bringen. Weniger anſprechend iſt des Chryſoſt. Meinung: der Ap. habe dieſen Br. nicht „*εἰς μῆκος ἐκτείνειν*" gewollt; denn was iſt anziehender, zuweilen relativ nothwendiger, als Kunde von den Umſtänden trefflicher Chriſten=

thumslehrer? Eine Extenſion des Br. durch dahin gehörige Relationen kann nur willkommen ſein.

ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφός. Gut Oecum.: „**Si dilectus est, omnia novit; nihil enim ei** (ſprachrichtiger **eum**) **celavi.**“ Dagegen Grot. **ad VI Eph. 21**, falſch zum ἀδελφ: „**Credibile est, provectiorem (sc. Tychicum) fuisse aetate. Juniores enim** τέκνα **magis appellat P.**“ Denn, z. B. derſelbe (ziemlich junge) Timotheus erhält I Col. 1 das Prädicat ὁ ἀδελφὸς, und wird in dem ſpäter concipirten 2. Paſtoralbr. Cap. II, 1 von P. mit τέκνον μου angeredet (vgl. Anm. zu I Col. 1). Tychic. konnte alſo zu den **junioribus** gehört haben. Wenn das exeg. Hdb. ἀδελφ. durch „Mitchriſt“ überträgt, ſo liegt darin inſofern ein wahres Element, als alle ächten, die υἱοθεσία beſitzenden, Chriſten **fratres spirituales** ſind. — κ. πιστὸς διάκονος. Obzwar πιστὸς bedeutet: treu, in Amtsverrichtungen gewiſſenhaft, ſ. I Timth. 3, 11; XII Ev. Luc. 42; XVI, 10, ſo hängt doch dieſes mit dem Gläubigſein an den Erlöſer inſoweit zuſammen, als der chriſtl. Wandel, mithin auch Amtstreue, Product des Gläubigſeins iſt. „Διακόνου **vox** (ſo Grot. zur Parallele,) **comprehendat omnes, qui evangelio navant operam, quales erant evangelistae ipsique imprimis Apostoli.**“ Das dürfte „**1 Cor. III, 5; 2 Cor. III, 6; XI, 23; Eph. III, 7**“ der Fall ſein. Auch Zachar., das exeg. Handb., Roſenm. deuten den Terminus von dem Lehrer des Evangelii. Allein **h. l.** zeigt σύνδουλος auf ihn hin. Daher faſſen wir διάκον., wie I Col. 7: Tychic. habe dem Herrn gedient, ſofern er dem P. Dienſte leiſtete, Delegat deſſelben an Gemeinden war (II Tmth. 4, 12), vielleicht auch Tabellarius unſeres Br. (ſ. IV Col. 8). Bei ſeiner Treue durfte kein Zweifel in ſeinen Bericht über P. geſetzt werden. — ἐν κυρίῳ verbindet Eſte (auch Flatt) mit διάκον. und σύνδουλ.: „**Tychicum vocat fidelem ministrum in Domino, quod sacro officio diaconiae fideliter fungeretur, — conservum, supple suum, in Domino, quod in rebus ad Evangelium Christi pertinentibus una cum P. laborasset.**“ Dieſe Verbindung iſt inconſequent. Ἐν κυρ. iſt entweder mit ἀδελφ., διάκον. (ſ. VI Ephſ. 21), σύνδουλ., oder allein mit σύνδ. zu conſtruiren. In beiden Fällen beſagt ἐν κυρ. nicht: „durch den Herrn,“ (ſo Bähr willkühr-

lich!); ſondern „im Herrn,“ in Vereinigung mit Chriſto (ſ. IV Col. 1). Daß Tychic. *gläubiger Chriſt* war, bildete die Baſis ſeiner engen Beziehung zum P., ſowohl derjenigen, daß er Bruder, Diener, Mitknecht (Mitarbeiter des P. in der Propagation des Evangel.), als auch bloß derjenigen, daß er Cooperator des P. war. Als ſolcher blieb er von den Widerwärtigkeiten, welche P. zu tragen hatte, nicht verſchont.

V. 8.

Den Zweck der Abſendung des Tychic. entwickelt P. ausführlicher, als er ihn V. 7 angegeben: ὃν ἔπεμψα („welchen ich abgeſendet habe“), braucht man nicht dahin zu verſtehen, daß Tychic. ſchon abgereiſet ſei; denn die Partikel läßt ſich ſehr wohl ſo exponiren, daß P. den Tychic. den Worten nach abgeſendet, ihm den Auftrag, zu den Col. ſich zu begeben, gegeben habe, vgl. ἀπέστειλα XVII Joh. Ev. 18. — εἰς αὐτὸ τοῦτο. Juſtinian: „hanc ob causam.“ Beſſer: „zu eben dieſem“ (Ende), VI Ephſ. 22. Die Beſtimmung des Zweckes hängt von der nachherigen Lesart ab. **Recepta** iſt ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν. Hingegen ſuppeditiren nicht bloß „**A, B, D a pr. m., F, G** und einige andere Hdſchrft.[1]),“ wie Bähr angibt, ſondern auch die äthiop. Verſ., Ital., Joh. v. Damaſk., Hieron. (**alicubi**) γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν. Für die **recepta** äußert Bähr: Es „war dem Ap., der, wie Beng. bemerkt, großen ἀγῶνα um die Col. hatte (Kap. 2, 1), auch daran gelegen, daß Tychic. ihre Lage und Verhältniſſe kennen lerne und ihm wieder Nachricht darüber bringe.“ Doch, daß daran dem Ap. gelegen war, ſteht dahin, weil er nach I, 4 — 8 ihren Glauben, ihre Erkenntniß und Liebe, nach II, 8 ihre Verhältniſſe zu den Falſchap. durch Epaphras kennen gelernt hatte, nach II, 5 ſogar im Geiſte bei ihnen war, ihre τάξις, das στερέωμα ihres Glaubens an Chriſtus ſchaute. Und woher weiß denn Bähr, daß Tychic. dem P. über die Lage der Col. wieder Nachricht bringen ſollte?[2]) Bährs Argument für die Aechtheit der **recepta** iſt unhaltbar. Anlangend die Gründe, womit er die zweite Lesart *verwirft*, äußert er: „Schon V. 7 hatte P. geſagt, daß ſie

1) Selbige ſind: 10, 17, 33, 35, 37, 44, 47, 71 u. ſ. w.

2) Heinr. weiß ſich **h. l.** nur dadurch zu helfen, daß er unbefugt bei'm „γνῷ — ὑμ.“ gebeut: „**supple: et mihi referat.**“

über ſeine Lage durch Tychic. Nachricht erhalten ſollten. V. 9 wird dieß gewiſſermaſſen wiederholt; warum ſoll denn hier nochmals daſſelbe ſtehen?" Wir erwidern: damit die Col. ſähen, wieviel dem P. daran liege, daß ſie mit ſeinen Umſtänden vertraut würden, indem genaue Kunde davon einen in mancher Beziehung heilſamen, ethiſch-religiöſen Einfluß auf ihr Inneres und ihr Verhalten äußern konnte. Außerdem wird die Aechtheit des *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμ.* daraus erſichtlich [1]), daß es VI Ephſ. 22 vorkommt. Die von Bähr dem Beng., Storr, Heinr., Junk. nachgeſprochene Behauptung, dieſe „falſche Lesart ſei aus Ephſ. 6, 22 hieher gekommen," iſt unerweislich. Griesb. nannte das *γνῶτε τὰ περὶ ἡμ.* **lectio „non spernenda,"** und mag durch übertriebene crit. Gewiſſenhaftigkeit gehindert ſein, ſie der **recepta** vorzuziehn.

κ. παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν. Bei der Beſorgniß, daß ſeine Leſer durch Irrgeiſter von der wahrhaft evangel. Lehre entfernt werden möchten, beabſichtigt P., daß Tychic. durch den Bericht, wie P. um des *λόγος τοῦ Θεοῦ* Willen gefeſſelt ſei, (IV, 3), ſeine deßfallſigen Leiden geduldig ertrage, als Gefeſſelter bei dem *λόγ.* beharre, — die Col. im treuen Bekenntniſſe der Chriſtuslehre beſtärken, ſ. II, 2. Die Macht des chriſtl. Beiſpieles iſt groß! Sofern dieſes Tendenz der Abſendung des Tychic. war, bewies P. darin herzliche Liebe zu den Col., obſchon auch Calv. richtig: **„Prudentiae est, quod idoneum mittit hominem et cordatum, qui eos confirmet, quantum opus erat, et pseudapostolor. astutiae resistat."**

V. 9.

Der Ap. bemerkt, daß er dem Tychic. den Oneſimus als Reiſegenoſſen beigeſellt habe. *Σὺν* iſt entweder dem *παρακαλέσῃ τ. καρδίας ὑμ.* V. 8 anzuknüpfen, in dieſem Falle würde Tychic. in der Gemeinſchaft des Oneſim. die Gemüther der Col. im rechten Glauben befeſtigen ſollen; oder dem *ὃν ἔπεμψα* V. 8, dann lautet der Sinn: es habe P. den Tychic. mit Oneſ. abge-

1) Denkbarer Weiſe hat ein Librarius, der *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμᾶν* wegen der Initialworte des V. 7 für überflüſſig hielt, es in *ἵνα γνῶ τα περὶ ὑμῶν* umgewandelt, damit ein neuer Gedanke für unſere Section gewonnen würde: wenn nicht etwa *τε* aus einer Incogitanz, die *γνῶτε* nicht ſcharf ins Auge faßte, ausgefallen, und deshalb *ἡμῶν* in *ὑμῶν* verwandelt iſt.

ſendet. Für die erſte Beziehung ſpricht, daß παρακαλέσῃ κ. τ. λ. dem σὺν zunächſt liegt, für die letztere, daß das ἵνα — παρακαλέσῃ κ. τ. λ. ſelbſt im Dependenzverhältniſſe zum ὃν ἔπεμψα ſteht, und wahrſcheinlich beide Perſonalbezeichnungen (ὃν, Ὀνησίμῳ) einander correſpondiren. — Ὀνησίμῳ. Calv.: „Vix est credibile, hunc esse servum illum Philemonis, quia furis et fugitivi nomen dedecori subjectum fuisset.“ Doch das **furis et fugitivi nomen** mußte aus dem Munde der chriſtlichen Col. getilgt werden, und an ſeine Stelle das **nomen honorificum** eines πιστοῦ κ. ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ, welches Paul. h. l. dem Oneſ. gibt, treten; denn durch des Evangelii göttliche Kraft war jene ethiſche Umwandlung, welche von der heil. Schrift Wiedergeburt genannt wird, mit Oneſ. vorgegangen. Je tiefer dieſer als Sünder geſtanden, deſto höher ſtand er als begnadigtes Gotteskind. Es gebührte ſich für die Col., nicht jenen Zuſtand ihm zum Vorwurfe zu machen, ſondern über dieſen zu frohlocken, und dem Oneſ. Glück zu wünſchen. Um ſo eher halten wir ihn für den bekehrten Leibeigenen Philemons, ſ. pg. 51 sqq. Isagg. Dagegen geht Junk. zu weit, ſofern er das „ὀνήσιμος für eine erſt von P. gebildete, und aus den empfehlungswerthen Eigenſchaften dieſes Coloſſenſers (als eines in Verkündigung und Ausbreitung des Evangel. ſehr brauchbaren Mannes,) entnommene Benennung“ hält. Denn da der Name Oneſimus, der überhaupt bedeutet: der Nützliche, bei Hellenen und Römern häufig war (was Wetſt. ad h. l. durch Beiſpiele nachweiſet): ſo iſt ſehr möglich, daß dieſer Sclav vor ſeiner Bekanntſchaft mit P. dieſen Namen im heidniſchen Hauſe geführet hat. Es reicht hin, daß P. den Oneſ. durch das τῷ πιστῷ κ. ἀγαπητῷ ἀδελφ. den Col. empfiehlt. Ob die Reihefolge dieſer Prädicate genuin ſei, iſt ungewiß, weil die Vulgt., Ital., Chryſoſt., der Ambrſt., Hieron., Pelag., D, E, F, G, 55 das καὶ ἀγαπητῷ dem πιστῷ voraufſchicken, und weil vielleicht Jemand das ἀγαπητῷ hinter πιστῷ geſtellt hat, geleitet von der Anſicht, es müſſe auch durch die Wortſtellung angezeigt werden, daß das Erſte beim Chriſten ſei das Gläubigſein, das Zweite, und zwar die Wirkung des Gläubigſeins, das Geliebtwerden. Ueber τῷ πιστῷ ſ. Anm. zu I, 2; und über ἀγαπ. ἀδελφ. ſ. Anm. zu IV, 7. — ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν faſſen Juſtinian, Grot., das exeg.

Hdb., Roſenm. davon, daß Oneſ. „ex Phrygia“ geweſen. Bähr: „überhaupt ein Phrygier.“ Nun aber betrifft ὑμᾶς V. 8 lediglich die Col. Mithin bezieht ſich die Partikel: „welcher iſt aus euch“ eher darauf, daß Oneſ. aus Coloſſen gebürtig geweſen [1]), wenn auch nicht ein „civis“ Coloſſens (was Flatt glaubt), indem ja Oneſ. δοῦλος geweſen iſt. P. gedenkt jener Geneſis des Oneſ., damit er den Col. willkommener und werther ein, von dieſen für glaubwürdiger gehalten werden möge. Chryſoſt. gut: „τὸ ἐγκώμιον — προστίθησι τῆς πόλεως, ἵνα κ. ἐγκαλλωπίζωνται (gloriarentur), μὴ μόνον ἐπαισχύνωνται.“

πάντα findet nähere Beſtimmung im τὰ ὧδε. — γνωριοῦσι iſt recepta. Ihre vorgebliche Aechtheit wird dadurch ſehr problematiſch, daß **D a pr. m.** γνωρίσωσι, **B**, **D** (ex emendat.), **F**, **G**, Joh. von Damaſc. γνωρίσουσι empfehlen. Wie? wenn γνωρίσουσι von fremder Hand in γνωριοῦσι umgebildet wäre? Auf alle Fälle bleibt der Gedanke unverändert: Sie (Tychic., Oneſ.) werden euch mündlich Alles bekannt machen, was hier iſt, d. i. wie ich mich in Rom befinde, was daſelbſt rückſichtlich meiner vorgeht [2]), was mir Uebles zugefügt wird, was ich für Chriſtus wirke ꝛc. Dieſe Dinge mußten von den Col. noch williger als wahr angenommen werden, weil ſie von zwei aus Rom kommenden Individuen referirt wurden. Wenn Storr, der altenb. Bibelcomm. (nach Theodoret!) das παρακαλέσαι bloß dem Tychic., das γνωρίζειν ihm und Oneſ. zuſprechen: ſo haben ſie den Worten des P. nach Recht; doch, indem Oneſ. πάντα τὰ ὧδε den Col. mit erzählte, befeſtigte er ſelbe eo ipso im Chriſtenthume.

Sechzehnte Section. V. 10 — 14.

P. beſtellt die Begrüßungen, die ihm von ſechs männlichen Individuen, welche Chriſten geworden, an die Col. aufgetragen waren, dergeſtalt, daß er dieſe Individuen namhaft macht, und dem größten Theile derſelben Prädicate Behufs beſonderer Characteriſtik

1) Dafür läßt ſich noch ſagen, daß auch Philemon wahrſcheinlich in Coloſſä wohnhaft geweſen; denn derſelbe Archippus, den Paul. V. 2 Philem. begrüßt, befand ſich nach IV Col. 17 in Coloſſen.

2) Die Vulgt., Itl., Hieron., Pelag., **F**, **G** liefern hinter τὰ ὧδε ein πραττόμενα; als Gloſſem!

beilegt. Dieſe Section ſchließt ſich der jüngſt vorhergehenden inſofern an, als jene Perſonen, wie Tychic. und Oneſ., in näherem, befreundetem Verhältniſſe zum Ap. ſtanden.

V. 10.

Ἀσπάζεται. „Κυρίως ἀσπάζεσθαι ἐστὶ, obſervirt ein Scholiaſt zum v. 743 des ariſtophan. Plutus, τὸ περιπλέκεσθαι διὰ τὸ ἀγὰν σπᾶσθαι εἰς ἑαυτὸν τὸν ἕτερον (liegt hierin vielleicht das Etymon des Verbi?), κ. περιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐν τῷ φιλοφρονεῖσθαι." Im Sinne des Umarmens Anweſender ſteht das Zeitwort II Cor. 13, 12 (wo ἐν ἁγίῳ φιλήματι dazu geſetzt iſt,), vgl. XVI Röm. 16. Allein h. l. iſt die Rede von einem Abweſenden; denn Ariſtarch war in dem von Phrygien weit entfernten Rom! Folglich iſt ἀσπάζ. h. l. begrüßen. Dies iſt nicht gleißneriſche Rede, zu deren Beſtellung ein P. ſich nicht verſtanden haben würde; ſondern ein treugemeintes Anwünſchen ſpiritueller Wohlfahrt, der χάρις κ. εἰρήνη, ſ. I Col. 2. So kommt das Verb. II Tmth. 4, 21; IV Phlpp. 21, 22; I Cor. 16, 19 vor. Von **salutationibus** Bugenhagen treffend: „**quarum usus commendat mutuam inter ecclesiae membra caritatem.**" — Ἀρίσταρχος. Es iſt kein dringender Grund vorhanden, an der Identität deſſelben mit dem von Luc. erwähnten Ariſtarch zu zweifeln, zumal da dieſer XIX Ap. Gſch. zu den συνεκδήμοις Παύλου gerechnet (ſ. auch XX, 4), und XXVII, 2 als derjenige aufgeführt wird, welcher bei dem von Cäſarea gen Italien ſchiffenden P. war. Der (ſelbſt Gelehrten des heidniſchen Alterthumes eigne) Name Ἀρίσταρχ. beſagt: der „beſte Fürſt," weil er ἄριστος und ἀρχὸς zu Beſtandtheilen hat. — ὁ συναιχμάλωτός μου. Indem P. h. l. den Ariſtarch „der mit mir Gefangene" (Theodoret richtig: „κοινωνὸς τῶν παθημάτων γενόμενος") geheißen: ſo war überflüßig, daß er ihm in V. 24 Philem. dieſes Epitheton gab; denn Philemon hielt ſich zu Coloſſen auf. Und da er den Epaphras V. 23 Philem. ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστ. Ἰησ. nennt: ſo war überflüßig, daß er im Coloſſerbr. IV, 12, 13 dem Epaph. dieſes Prädicat beilegte. Genug! durch das von P. gewählte Verfahren mußte das gleiche Loos, welches beide Gefährten des P. mit ihrem Lehrer theilten, bekannt werden. Theophyl. paſ-

ſend: „**Videtur Colossenses ad ferendas tentationes hortari, cum praeceptor ipse tot malis afflictaretur.**“

κ. Μάρκος. Juſtinian, Lange unterſcheiden dieſe Perſon vom Evangeliſten Marcus. Langes Grund, daß dem Evangeliſten „von den Kirchenſcrib. ſonderlich die Beſorgung der Kirchen in Aegypten zugeſchrieben“ werde, iſt untrifftig, weil der h. l. angeführte Marc. nach P. Hintritte dieſe Kirchen beſorgt haben kann. Auch ſcheint Marc. nach demſelben in ein kindlich Verhältniß zu Petrus getreten zu ſein, ſ. I Br. 5, 13. Daß ferner Marc. h. l. *ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα* heißt, begründet gleichfalls eine Differenz ſeiner Perſon von dem Evangeliſten nicht; denn P. kann Marc. den Evangeliſten durch Anführung ſeiner Verwandtſchaft mit Barnabas, der durch Glauben ausgezeichnet und in der Chriſtenheit berühmt war, empfehlen wollen. Chryſoſt. mit Wahrheit: „*μέγας γὰρ ἦν ἀνὴρ, ὁ Βαρνάβ.*“ Sind nun beide Marci Eine Perſon, wie verhält ſich dieſer Eine zu der Perſon *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου*, der eine Maria zur Mutter hatte, XII Ap. Gſch. 12? Juſtinian zweifelt an der Identität beider. Doch was die Namensungleichheit betrifft, könnte nicht das in der Ap. Gſch. aufgeführte Individuum von ſeiner jüdiſchen Mutter den hebr. Namen Johannes erhalten, ſpäter aber bei den Götterverehrern, welchen die hebr. Benennung widerlich war, den latein. Beinamen **Marcus** ſich vindicirt haben? Es fehlt an Analogien nicht: der Jude Tarphon hieß bei den Römern auch Tryphon. Sodann nimmt Juſtinian darauf Rückſicht, daß nach XV Ap. Gſch. 49 „**orta inter Paulum ac Barnabam contentione, P. a Barnaba discesserit, Barnabae (Joannes) Marcus tanquam consobrino adhaeserit.**“ Allein ſonder Zweifel iſt Johannes Marcus abermals in das Verhältniß der Freundſchaft zum P. getreten, indem er, wie er früher aus Läſſigkeit für's Miſſionswerk vom P. abgewichen war (XV, 30): ſo neuen Eifer für daſſelbe, vielleicht durch des Barnabas Einfluß, gewonnen, mithin gewiſſermaſſen ſeine frühere Schuld aus dem Gedächtniſſe des P. gewiſcht hatte. Daß Luc. dieſe **restitutio in integrum** in der Ap. Gſch. übergeht, frappirt nicht, weil er ſogar Vieles aus dem Leben des P., des einen von ſeinen chriſtlichen Haupthelden, z. B. die evangeliſche Predigt des P. in Illyricum (XV Röm. 19),

nicht berichtet. Spricht nicht endlich der Umſtand für das neue Liebesverhältniß, daß P. II Tmth. 4, 11 zum Timotheus ſagt: *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ.* Da ſonach die Inſtanzen Juſtinians gegen die Identität unſers Marc. und des Johannes von keiner Bedeutung ſind: ſo nehmen wir dieſe Identität an. — *ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα.* Zachariä: „Der Vetter des Barnab." Doch bei der Allgemeinheit, worin das germaniſche „Vetter" verſchwimmt, iſt räthlicher, *ἀνεψ.*[1]) mit „Geſchwiſterkind" zu übertragen; denn nach Ammonius „*ἀνεψιοί εἰσι τῶν ἀδελφῶν παῖδες*," mögen ſie (nach Pollux) „*ἐκ πατραδέλφων*" oder „*ἐκ μητραδέλφων*" ſein. Aus dieſem Verwandtſchaftsverhältniſſe des Marc. erklärt ſich zum Theil, daß Barnab. den Marc. gegen P. (XV Ap. Gſch. 39) factiſch in Schutz nahm. — *περὶ οὗ ἐλάβετε κ. τ. λ.* Juſtinian: „**Non facile statuas, ad Marcumne, an vero ad Barnab. relativum pertineat.**" Doch da Marc., ſofern er die Col. grüßen läßt, in dieſem Nexus Hauptſubject iſt: ſo iſt die Relation des *οὗ* auf Marc. richtig. Dem Grot. zufolge haben die Col. „**a Barnaba**" Empfehlungsſchreiben in Betreff des Marc. empfangen. Grot. rückſichtlich der Partikel *ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτὸν*: „**Adjungit (P.) ad B a r n a b a e c o m m e n d a t i o n e m etiam suam, ne quid crederetur reliquum esse de vetere illo frigusculo.**" Freilich gab man in der alten Kirche den Chriſten, die eine Localität mit der andern vertauſchten, **literas formatas** (*γράμματα τετυπωμένα*) Behufs ihrer Legitimation häufig mit; inzwiſchen iſt die grot. Exegeſe gewagt, weil ſie ſich aus des P. Worten nicht ſicher eruiren läßt. Höchſtens läßt ſich mit Chryſoſt. ſagen: „*ἴ σ ω ς παρὰ Βαρν. ἐντολὰς ἔλαβον.*" Doch eben ſo gut können die Col. vom P. *ἐντολὰς* bekommen haben. *Ἐντολαὶ*, zuſammenhängend mit *ἐντέλλεσθαι* (**praecipere**), ſind überhaupt Aufträge, X Joh. Ev. 18. Treffend Luther: „etliche Befehle" Weil die Aufträge des P., die den Marc. angingen, den Col. hinlänglich bekannt waren: ſo entwickelt der Ap. die ſpecielleren Beziehungen dieſer Aufträge[2]) **h. l.** nicht näher, obſchon uns

1) Vermuthlich iſt *ἀνάπτειν* (anheften, anhängen,) Wurzelwort des *ἀνεψιός*.

2) Waren es etwa Kirchenangelegenheiten, die Marc. hatte in Ordnung bringen ſollen?

angenehm ſein dürfte, ſelbige zu wiſſen. Uns iſt nicht einmal bekannt, ob dieſe Aufträge mündliche (etwa durch Epaphras überbrachte), oder ſchriftliche, oder mündliche und ſchriftliche geweſen ſind. Zwar obſervirt Bähr: „Beng. mag Recht haben, wenn er zu *ἐὰν — αὐτὸν* bemerkt: **haec summa erat illarum** *ἐντολῶν*.“ Das dürfte auch die Anſicht des Ambrſt., der wie die Peſchito, **codd.** 45, 72, ſtatt *δέξασθε* ein *δέξασθαι* liefert, geweſen ſein. Allein da die Worte *ἐὰν — αὐτὸν* lediglich Ein **mandatum** involviren, P. aber im Vorhergehenden (mit *ἐντολὰς*) von mehreren geſprochen hat: ſo können wir Bährs Anſicht nicht theilen, glauben vielmehr, daß P. den älteren Mandaten, welche er in Abſicht des Marc. den Col. gegeben, in der Partikel *ἐὰν — αὐτὸν* ein neues beifügt: „wenn er zu euch gekommen ſein wird, ſo nehmet ihn auf.“ Zeger: „**humaniter.**“ Dieſes Additament iſt kaum erforderlich[1]; denn, wenn P. befiehlt, den Marc. aufzunehmen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Col. ihn nicht inhuman behandeln ſollen. Dieſes Mandat mag dadurch motivirt ſein, daß die Col. erfahren hatten, Marc. habe ſich einmal vom P. losgeſagt, und ihn darum chriſtlicher Hoſpitalität für unwerth hielten. Die *ἐντολὴ* war ein Document der erneuerten Gemeinſchaft des Marc. mit dem Heidenap.

V. 11.

Ἰησοῦς (Name des dritten Grußbeſtellers,) iſt hebr. יְהוֹשֻׁעַ, d. i. *σωτηρία*, daher auch *σωτὴρ* **servator**. Der hebr. Heerführer Joſua führt gleichfalls (IV Hbr. 8; VII Ap. Gſch. 45) den Namen *Ἰησοῦς*. — *ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος*. Vom Jeſus dieſes V. behauptet Eſte: „**ne proprium nomen salvatoris aliis communicatum vilesceret, a fidelibus vocabatur Justus.**“ Eine fromme, ſonſt nicht wahrſcheinliche Meinung! Bähr (nach Heum.): „Vielleicht war dieſer Jeſus römiſcher Bürger, woher ſein Beiname.“ Möglich, doch ungewiß! Jeſus mag urſprünglich bloß Iſraelit gewe=

---

1) Auch iſt nicht nöthig, was Flatt behauptet, zu ſtatuiren: „*περι οὑ — αὐτον* oder wenigſtens *ἐαν ἐλθη — αὐτον* iſt Parentheſe“, obſchon „*περι οὑ — αὐτον*“ bei Eraſm. Schm., Heding., Heum., Michael., Zachar., und „*ἐαν ἐλθη — αὐτὸν*“ bei Zeltner, Schöttg., Heinr., Schott mit Parentheſenzeichen umgeben iſt. Denn ohne Parentheſe iſt klar genug, daß das *καὶ Ἰησοῦς* des V. 11, gleich dem *κ. Μάρκος* des V. 10 mit dem *ἀσπάζεται* deſſelbe V. in Connex ſteht.

ſen ſein, und als ſolcher nicht nur den Jeſusnamen geführt, ſondern auch, nachdem er in nähere Beziehung zu Römern getreten war, ſei's durch ſich ſelbſt (um ſich den Römern angenehmer zu machen), ſeis durch Römer, von welchen ſeine Rechtlichkeit (justitia) geſchätzt wurde, noch den Namen Juſtus bekommen haben; denn derſelbe iſt wie *κουστωδία* XXVIII Mtth. 11; *σουδάριον* XIX Ap. Gſch. 12, urſprünglich römiſches Sprachelement.

οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς die aus der Beſchneidung ſeienden, d. i. weil *ἐκ* auf die Geneſis ſich bezieht (ſ. II Cor. 9, 7; I Thſſl. 2, 3), und *περιτομή* in dieſem Nexus metonym. zu nehmen iſt (ſ. I Tit. 10; II Glt. 12; IV Röm. 12), diejenigen, die von Individuen herſtammen, welche die phyſiſche Beſchneidung an ſich tragen. Nach Anſelm, Grot. ſind das allein Marc. und Jeſus. Aber da *Ἀρίσταρχος* in Einem Zuſammenhange ſteht mit *Μάρκος*: ſo gehört auch Ariſtarch zu den gebornen Iſraeliten. Daß ſelbiger (XX Ap. Gſch. 4) aus Theſſalonich geweſen, iſt nicht dagegen, weil XVII, 1 geleſen wird: *Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*. Hatten ſich nicht Iſraeliten über einen großen Theil der damals bekannten Erde verbreitet? Daß die drei Männer der körperlichen Beſchneidung und den ſolennen Riten der Hebräer keine obligatoriſche Kraft im Chriſtenthume beigelegt haben, emergirt vielleicht aus dem Folgenden. — *οὗτοι μόνοι κ. τ. λ.* Tirinus: „Hi soli ex **vestratibus et Asiaticis**, qui mihi ministrare solent.“ Dieſe Relation des *οὗτοι μόνοι* iſt willkührlich; denn dieſer Phraſe geht vielmehr *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* zunächſt vorauf. Mithin iſt der Sinn des *οὗτ. μόνοι* im Nexus: dieſe (drei) allein aus der Maſſe der Beſchnittenen ſind ſolche Cooperatoren[1]) in Bezug auf das Gottesreich, welche für mich zu einer *παρηγορία* geworden ſind. Eſte dagegen: „neque Lucas et

1) *Συνεργὸς μέν ἐστι* (ſo Thomas Magiſt. !) *ὁ περὶ τὸ ἔργον* (das Werk iſt h. l. Ausbreitung und Begründung des Reiches Gottes durch chriſtliche Predigt,) *συμπονῶν, ὀξυτόνως.*“ Hinter *συνεργοὶ* ſuppeditirt die armen. Verſ., Vulgt., Itl., der Ambrſt., D a pr. m., E, F, G *μοι εἰσὶν*, augenſcheinlich ex interpretamento (bono). So ſuppl. auch das erег. Hdb. *εἰσὶ* hinter *μόνοι*, wiewohl ſelbes in der energiſchen Rede des P. implicite enthalten iſt.

Timoth. (nam Lucam paulo post nominat inter salutantes et charissimum vocat, Timotheum vero sibi collegam assumit in salutatione, qua epistolam orditur,) ulla ratione possunt excludi a numero cooperatorum,“ er überſetzt *μόνοι* durch **fere soli!** Inzwiſchen war Luc. gar nicht *ἐκ περιτομῆς*, Timoth. aber (XVI Ap. Gſch. 1, 3) der Sohn *πατρὸς Ἕλληνος*, obſchon *γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς*. Folglich werden beide mit Recht excludirt. — *εἰς τὴν βασιλείαν τ. Θεοῦ*. Calv.: „**Evangelium — vocat regnum Dei; nam et sceptrum est, quo Deus super nos regnat, et per ipsum cooptamur in vitam aeternam.**“ So begreifen noch der Ambrſt., Grot., Wels, Roſenm., der altenb. Bibelcomm., Heinr. *τὴν βασιλ. τ. Θεοῦ*. Allerdings nennt P. den Timoth. I Thſſl. 3, 2 *συνεργὸν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστ.*, den Aquila und die Priſcilla XVI Röm. 3 *τ. συνεργούς μου ἐν Χριστ. Ἰησ.* Indeß nöthigt nichts, den Begriff der *βασιλ.* **h. l.** aufzuopfern, den der Terminus I, 13 hatte, nur daß das Reich **h. l.** durch *τοῦ Θεοῦ* als ein ſolches dargeſtellt wird, deſſen Urprincip Gott iſt. Die Aufrichtung dieſes Reiches im Innern der Menſchen war Jeſu Tendenz. Obzwar Er und ſeine Schüler die chriſtl. Lehre zu dem Ende promulgirten, ſo berechtigt doch das nicht, die *βασιλ. τ. Θεοῦ* mit der Lehre zu verwechſeln. — *οἵτινες* iſt, wie II Cor. 9, 11; X Hbr. 11, Indicium der Qualität, vgl. I Cor. 5, 1. — *ἐγενήθησάν μοι παρηγορία*. „Die mir hier beigeſtanden haben,“ ſo Bahrdt, das exeg. Hdb. Die Bedeutung „Troſt“ liegt näher, indem *παρηγορία* ſich zurückführen läßt auf *παρὰ* und *ἀγορεύειν*, alſo: Zureden, Tröſten, Lindern iſt. Es heißt bei Plutarch: „*δεῖ — τὸν παρὰ τῶν φίλων κ. τῶν βοηθούντων λόγον παρηγορίαν εἶναι*“ (ſ. **de exilio p. 599, B**). Ein Troſt waren die drei Collegen dem P. wohl inſofern geworden, als ſie, während andere Judenchriſten *τὸν Χριστὸν οὐχ ἁγνῶς* (nicht ohne Judenthum) predigten (I Phlpp. 17), dadurch der Begründung des Gottesreiches Eintrag thaten, und dem P., deſſen evangel. Freiheitsſinn ſie haßten, Kummer bereiteten [1]), — die Lehre von dem

---

1) Solche bereiteten dem P. bloß in der Rückſicht, als ſie Chriſtum gewiſſermaſſen bekannt machten, Freude, I Phlpp. 18.

Gekreuzigten ohne moſaiſche Additamente (*ἁγνῶς* sincere) predigten, und eo ipso das Gottesreich gänzlich förderten. Indeß können jene Drei auch in der Hinſicht dem P. zum Troſte gedienet haben, als ſie Theilnahme an ſeinen Leiden entwickelten, ſich über chriſtl. Gegenſtände mit ihm unterhielten, Gott um ſeine Befreiung anriefen. Daß P., obſchon ein glänzendes Kirchenlicht! des Troſtes bedurfte, iſt rein menſchlich, nach II Cor. 7, 7 iſt er von Gott mediate (durch andere Perſonen,) zuweilen getröſtet worden. Für dieſe war ein ſolches Geſchäfft „*μέγιστον ἐγκώμιον*," ſo Theodoret nicht übel. In der Obſervat. des Decum. zu den fraglichen Worten des P.: „**Exprobratio Judaeor. est, quod tam pauci ex Judaeis Pauli essent adjutores,**" liegt vielleicht ein wahres Moment.

V. 12.

Der vierte Grußbeſteller iſt Epaphras, ſ. I, 7, 8. — *ὁ ἐξ ὑμῶν*[1]) ſ. Anm. zu IV, 9. Da die Col. auch Bekehrte aus dem Paganiſm. geweſen ſind: ſo iſt Epaphras vielleicht ein Heidenchriſt, in dieſem Falle bildet *ὁ ἐξ ὑμῶν* ein Antitheton gegen das *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* V. 11. — *δοῦλος Χριστοῦ* iſt **recepta.** Die armen., copt. Verſ., Vulgt., Auguſt., Pelag., A, B, C, 17, 31, 37, 39, 73, 80 fügen *Ἰησοῦ* hinzu. Nun bedient ſich P. wenigſtens der Redensart *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in Betreff ſeiner I Röm. 1, es iſt möglich, daß unſer *Ἰησοῦ* genuin, und von unachtſamen Librarien ausgelaſſen iſt. Baronius, Juſtinian, Corn. a Lap. erhoben den Epaphras zum **episcopus Colossensium.** Im Sinne ſpäterer Jahrhunderte iſt er es gewiß nicht geweſen. Nach dem *δοῦλ. Χρ. Ἰησ.* dienete er bloß dem Meſſ. Jeſus, ſowohl durch ſein nach Jeſu Vorſchriften geſtaltetes Leben, (ſ. V. 12, 13), als auch durch Verkündigung der unverfälſchten Chriſtuslehre, vgl. I Röm. 1; I Phlpp. 1; IV Ap. Gſch. 29. Beides gereichte zur Ehre Jeſu! Theophyl. gut: „**Summa — est laus, quum Christi dicitur servus.**" Auch die weitere Characteriſtik empfiehlt ihn den Col..

---

1) Heinr. erſchließt daraus, daß Epaphras nicht der idem ſei, „**de quo in epist. ad Phil. sermo est, Epaphroditus.**" Der Schluß iſt nicht ſicher, weil ja Jemand, der aus der Mitte der Col. geboren iſt, ſehr wohl nicht bloß dieſer, ſondern auch einer anderen Gemeinde Dienſte leiſten kann. Vgl. eher **Isagogen pg. 44 not.**

ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τ. προσευχαῖς. Chryſoſt., Eraſm. faſſen das Particip von der ängſtlichen Beſorgniß, die Epaph. hinſichtlich der Col. (ihres Feſtſtehens in der ächten Glaubenslehre, im wahrhaft chriſtlichen Leben,) hege. Allein man hat keinen hinlänglichen Grund, jene metaphoriſch emphatiſche Bedeutung des ἀγωνίζ., die bei I Col. 29 entwickelt iſt, h. l. preiszugeben, da ſelbe paßt. Epaphr. iſt ein in den Gebeten für euch immerfort Kämpfender[1]), d. i. ein Mann, welcher fortgeſetzt in d e r Beziehung Geiſtesanſtrengung entwickelt, daß er Gott Behufs der Förderung eures geiſtlichen Wohlſtandes (im Stillen[2]) und laut) anruft. Dieſe gleichſam vehemente Fürbitte beurkundete des Mannes Liebe zu den Col., und mußte ihm die Liebe derſelben zu Wege bringen. — ἵνα στῆτε τέλειοι κ. τ. λ. Daß στῆναι hier nicht vom eigentlichen Stehn, ſondern von dem uneigentlichen, d. i. dem Beharren, analog dem עָמַד II Kön. 23, 3, gebraucht wird, iſt aus dem Nexus evident. So ſagt P. I Cor. 15, 1: ἐν ᾧ (= εὐαγγελίῳ) καὶ ἑστήκατε, vgl. II Cor. 1, 14; V Glt. 1. Da ἀγωνιζόμ. voraufgeht: ſo alludirt στῆτε um ſo gewiſſer auf einen Krieger, der ſeinen Standpunct gegen Angriffe ſeiner Feinde feſthält, VI Ephſ. 11. Dasjenige, worin die Col. aushalten ſollen, iſt durch τέλειοι — θελήματι τοῦ Θεοῦ bezeichnet. Die Widerſacher, gegen welche ſie ſich als milites Dei zu behaupten haben, ſind die Falſchap. mit ihrer κυβεία und μεθοδεία τῆς πλάνης, VI Ephſ. 14. Die lectio des Ambrſt- und einiger Mſc. ἦτε iſt nicht einmal gute Gloſſe des στῆτε, indem es deſſen Idee nicht erſchöpft. Aus den Worten τέλειοι κ. πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήμ. κ. τ. λ. will Calv. erſchließen: „**hanc Christianorum esse perfectionem, dum stant completi in voluntate Dei, ne aliunde suspendant vivendi consilium.**“ Es ſcheint, als habe Calv. das πε-

1) Schon Piſcator: „arma Christianorum sunt preces.“ Auf die Frage: mit wem Epaphr. gekämpft habe, iſt nach XII Hoſ. 5; XXXII Geneſ. 24—29 zu erwidern: mit Gott. Epaphr. würde geſucht haben, Gott gleichſam „durch gläubiges Gebet zu überwinden,“ (ſ. Starkes synops. ad h. l.), damit er ſein Gebet erhöre. Doch weil P. auf denjenigen, mit welchem Epaphr. geſtritten, κατὰ ῥητὸν nicht gezielt hat: ſo iſt räthlicher, von jener Frage zu abſtrahiren.

2) Von ſtillen Gebeten konnte Epaphr. dem P. Mittheilung machen.

πληϱ. ἐν παντ. ϑελήμ. κ. τ. λ. für Exegeſe des τέλειοι gehalten. Augenſcheinlich gewagt! denn τέλειοι betrifft (ſ. Anm. zu I Col. 28) Intellectuelles, d. h. es ſind ſolche, die in der chriſtl. Erkenntniß eine für den Chriſten jetzt mögliche Vollendung erreicht haben. Das Folgende bezieht ſich daher höchſtwahrſcheinlich auf Moraliſches. In den hergebrachten Edit. ſteht πεπληϱωμένοι. Dafür nimmt man beim Ambrſt., in A, C, D gr. a pr. m., F, G gr., 10, 17, 31, 71 und ſonſt, πεπληϱοφοϱημένοι wahr. Es ſcheint Bähr'n „ein erklärendes Gloſſem zu ſein;" mit Unrecht! weil auf dieſe Weiſe das Schwierigere zur Erklärung des Leichteren benutzt ſein würde[1]). Eher möchte die leichtere Lesart πεπληϱωμένοι Gloſſem der dunkleren πεπληϱοφοϱημένοι ſein. Dies nannte ſelbſt der vorſichtige Griesb. **lectio non spernenda.**" Hätte er ein **ulterius examen** angeſtellt, deſſen er dieſe Lesart für würdig hielt: ſo würde er ſie vermuthlich als genuin anerkannt haben. Πληϱοφοϱέω iſt: ich trage, mache (etwas) voll; denn es läßt ſich auf πλήϱης (**plenus**) und φοϱέω (**fero**), was mit φέϱω identiſch iſt, zurückführen. Πληϱοφοϱεῖσϑαι daher **impleri**, in tropiſcher Beziehung: mit einer Sache gleichſam ganz angefüllt, ganz beſchäfftigt werden. So bei den LXX in VIII Cohel. 11, vgl. Anm. zu II Col. 2. Das „**abunde expleti**" des Ambrſt. iſt angemeſſen! Ἐν παντ. ϑελήμ. τ. Θεοῦ gibt Bähr: „durch oder vermöge des ganzen Willens oder Rathſchluſſes Gottes" (näml. mit göttlichem Leben erfüllt), indem Bähr (wie früher Decum., Lange, Michael.,) an den Gnadenrathſchluß denkt, Alle durch Chriſtum allein, nicht durch die Engel zur Seligkeit zu verhelfen. Doch einmal iſt dieſe Auslegung des ἐν (durch!) arbitrair, weil keine Nothwendigkeit da iſt, den Urſinn des ἐν, der auch im ἐν Cap. 2, 10 durchblickt, **h. l.** aufzuopfern[2]). Was zum andern den Begriff des ϑέλημα betrifft, ſo provocirt Bähr fälſchlich, auf

1) Mill hegte die beifallswerthe Anſicht, daß von einem ſolchen das πεπληϱοφοϱημένοι mit πεπληϱωμένοι vertauſcht ſei, der den Sinn, den πεπληϱοφοϱημ. im N. Teſt. und in der LXX habe, nicht gekannt habe, ſ. Mills **prolgm.** §. 1292 und 1394.

1) Bähr überſetzt πληϱοῦσϑε ἐν πνεύματι V Ephſ. 18 mit: „durch den Geiſt," unnatürlich; da es heißt: am Geiſt, an den Wirkungen des heiligen Gottesgeiſtes.

Cap. 1, 9; denn dort vindicirt der Artik. τοῦ dem θελήματ. die beſtimmte Bedeutung consilium, während h. l. das παντὶ an jeglichen Gotteswillen, jedes Gottesgebot zu denken gebeut. Sonach iſt Bährs Explanation unhaltbar. Mit voreiliger Präciſion Flatt: „ἐν iſt entweder = secundum“ (ſo der altenb. Bibelc.), „oder (was im Grunde daſſelbe iſt) in Rückſicht auf,“ und ſtellt als Sinn dar: „Eine ſolche Vollkommenheit ſollt ihr beſitzen, und eine immer höhere Stufe der Vollkommenheit zu erſtreben ſuchen, die nicht nach willkührlichen menſchl. Vorſchriften (Kap. 2) eingerichtet iſt, ſondern nach der göttlichen Vorſchrift.“ Beide Auffaſſungen des ἐν ſind von philologiſchem Standpuncte aus reprobabel. Die Stellen „Röm. 1, 10. Luc. 1, 8. Epheſ. 4, 16,“ welche Flatt für das secundum allegirt, erlauben eine genauere Faſſung. Am ungezwungenſten überſetzen wir: „vollgemacht in, oder an jedwedem Willen Gottes,“ d. h. *total* damit beſchäfftigt, jede Vorſchrift, welche von Seiten Gottes gegeben iſt, auszuführen (ſowohl diejenige, daß der Chriſt Chriſto nachfolge und die chriſtl. Tugenden übe, als auch die, daß er ſich nicht an die Ritualien des Judenthumes und den Engeldienſt, welche von den Falſchap. vorgeſchrieben waren, kehre) 1). Epaphr. will *kein* Gottesgebot des Evangelii von den Col. verletzt ſehen, will keine Halbchriſten! Wenn Bähr ſagt: „πληροῦσθαι werde niemal mit ἐν, ſondern mit dem Genitiv oder Acc. conſtruirt:“ ſo iſt dieſe Inſtanz gegen uns, die wir πεπληροφορημένοι leſen, ohne Kraft, um davon abzuſehn, daß V Ephſ. 18 gegen ſie ſtreitet.

V. 13.

P. begründet die Behauptung des V. 12, daß Epaphr. in ſeinen Gebeten für das Heil ſeiner Col. kämpfe. Folglich iſt, indem Junk. γὰρ mit „denn, wahrlich, fürwahr,“ interpretirt, bloß das erſte Wort richtig. — μαρτυρῶ „den Ruhm muß ich ihm geben.“ So Heinr.. Warum nicht proprie: testor, ſ. X

1) Eraſm.: „*consummati* praestandis omnibus, quae Deo grata sunt.“ Aus der Urbedeutung des πληροφορεῖν könnte der Begriff perficere fließen, mithin πεπληροφορημ. = τέλειοι ſein. Doch iſt dieſe Deutung des πεπληροφορ. nicht nöthig, zumal die von uns gewählte durch folgenden locus in tesam. XII patriarchr. p. 677: „τῇ πλεονεξίᾳ ἐπληροφορήθη τῆς ἀναίρεως αὐτοῦ“, beſtätigt wird.

Röm. 2? Das Rühmliche folgt im ὅτι ἔχει κ. τ. λ. Dem Epaphr. ein Zeugniß auszuſtellen, war P. beſonders geeignet, weil, während Epaphr. mit P. gefangen war (Philem. V. 23), die Geſinnung und das Thun des Epaphr. von P. ſorgfältig beobachtet werden konnte. — ζῆλον πολὺν hat verſchiedene Auslegungen erfahren. Beza: „ardens vestri studium," und für die Bedeutung: Eifer (dem wahren Beſten der Col. zu dienen,) die noch von der ſtarkeſchen Synops., Bahrdt, dem exeg. Hdb., Junk. feſtgehalten wird, laſſen ſich II Cor. 7, 7; X Röm. 2 allegiren. Dagegen begreift Eſte ζῆλον vom studium cum aemulatione, quale est sponsi vel paranymphi pro sponsa," als wolle P. andeuten: „Epaphram Colossensium — ecclesiam velut sponsam Christo comparasse, et idcirco pro ea custodienda, ornanda, perficienda vehementer aemulari." Die Bezugnahme auf Eiferſucht, kann in II Cor. 11, 2 einen Stützpunct finden. Storr nimmt ζῆλον ὑπέρ τινος von der „ira pro aliquo, ejus commodo- in alios concepta," und äußert: „Dum Epaphr. christianor. popularium gratia succensuit hostibus eorum, qui a salutari ipsius doctrina Phrygior. animos avertere vellent-, et amorem habuit erga suos, et metuit de ipsorum salute, et noxam averruncare studuit." Sofern dem ζῆλος X Hbr. 27 πυρὸς beigefügt iſt, kann es dort im Nexus iram fervidam bezeichnen. Indeß verdient die Deutung: Eifer (simpliciter,) weil ſie am wenigſten geſucht iſt, den Vorzug. Nun aber iſt die Aechtheit des ζῆλον πολὺν ſehr zweifelhaft. Um die unerheblichen Varianten zu übergehen: ſo liefern codd. 10, 31, 71, 73 πόθον πολὺν (i. e. magnum desiderium); D a pr. m., F, G πολὺν κόπον (multam molestiam); die copt. Verſ., A, B, C, D (ex emend.), 80 πολὺν πόνον. Die letztgenannte Lesart gewinnt dadurch an äußerem Gewichte, daß die Vulgt., Itl., der Ambrſt., Pelag., multum laborem (eine Verſion des πολὺν πόνον! denn πόνος iſt XXIII Ezech. 29; XX Jerem. 5 der LXX, labor,) ſuppeditiren. Außerdem ſchickt ſich πολὺν πόνον in den Nexus unſerer Stelle mit der vorigen; denn nachdem P. in V. 12 den Epaphr. als ein Individuum geſchildert hatte, das, für die Col. betend, ſich fortgeſetzt anſtrenge, ſo bezeugt er h. l.: daß Epaphr. viele Arbeit für die Col. habe, für ihr theoretiſches und ethiſches

Heil im Chriſtenthume ſehr thätig ſei[1]). Da die übrigen Lesarten, auch die **recepta**, je verwandteren Inhalts ſie mit *πολὺν πόνον* ſind, deſto eher als Gloſſeme dieſer Lesart ſich anſehen laſſen: ſo müſſen wir dieſe für ächt erklären. — *κ. τῶν ἐν Λαοδικείᾳ κ. τ. λ.* *Ἀδελφῶν*, das in Hdſchr. der matthäiſchen Edit. hinter *Λαοδ.* erſcheint, und andeutet, man müſſe an die in Laodiceen und Hierapolis befindlichen Chriſtenbrüder denken, iſt Gloſſe. Daß Epaphr. großen Fleiß auf Förderung ihres Chriſtenglückes verwendet, macht es wahrſcheinlich, er habe ihnen den Gekreuzigten gepredigt. Dazu kann er, abgeſehn von einem innern Impulſe, dadurch veranlaßt ſein, daß, wie Theodoret richtig anmerkt: „*πελάζουσιν ἀλλήλαις αἱ πόλεις*“ (einerſeits Laodic. und Hierapol., andrerſeits Coloſſä)[2]). Das gute Zeugniß, welches Epaphr. **h. l.** erhält, und das den Laodiceern und Hierapolit. nur dann bekannt werden konnte, wenn die Col. in Berührung mit ihnen ſtanden, — mußte dem Epaphr. die Hochſchätzung dieſer Gläubigen erwerben, ſo daß das Evangel. deſto mehr bei ihnen wirken konnte.

V. 14.

Als fünften Grußbeſteller ſtellt Lucas ſich dar. Das **nomen** *Λουκᾶς* erklärt Druſius für „**graeco** *ὑποκοριστικῷ* **detortum a Lucius**,“ und **Lucius** ſei „**a luce dictus Act. 13, 1. Rom. 16, 21.**“ Es iſt natürlicher, im **Lucas** eine Contraction aus **Lucanus** zu erblicken, indem Lucas in einigen Manuſc. der altlatein. Verſ. **Lucanus** genannt wird. Warum ſollte auch P. denſelben Mann im Römerbr. Lucius, im Coloſſerbr. Lucas geheißen haben? — *ὁ ἰατρός.* Calv., Heum. (**pg. 519** des **2. tom.** der **Poecile**), Roſenm. negiren die Einerleiheit dieſes Luc. mit demjenigen, welchem die chriſtl. Welt das 3. Evangelium und die Ap. Gſch. verdankt. Heum.: „**Si P. innuisset comitem suum, omnibus notum, Lucam evangelistam, simpliciter vocasset Lucam, uti fecit 2 Tim. IV, 11. At ut significaret, se de alio Luca loqui, discriminis causa addidit**

1) Nach Bähr „liegt der Nebenbegriff der ſchmerzlichen ängſtlichen Sorge und Bekümmerniß in dem Worte.“ Nun ſagt *πόνος* bisweilen, ſ. **XVI** Apocl. **10, 11**, dieſes aus. Doch braucht **h. l.** dieſer Nebenbegriff nicht eben urgirt zu werden.

2) S. über dieſe Städte **ep. VI, VII, V** der Isag.

ὁ ἰατρός.“ Doch es iſt reine petitio principii, daß Luc. **omnibus notus** geweſen. Freilich mußte er dem Timoth. bekannt ſein, weil Timoth. zu den comitibus des P. gehörte, wie der Evangeliſt [1]), und darum nennt P. den Evangeliſten im II Br. an Timoth. ſchlechtweg Lucas. Daß der Evangeliſt aber den Col. wirklich bekannt geweſen, iſt um ſo weniger wahrſcheinlich, als P. die Stadt derſelben bisher nicht betreten hatte. Nun war Luc. als Nichtchriſt Arzt geweſen [2]), und führte auch als Chriſt das Prädicat ὁ ἰατρὸς [3]), oder beſchäfftigte ſich ſelbſt als Chriſt mit Ausübung der Arzneiwiſſenſchaft zum Beſten leidender Brüder, und erwarb ſich dadurch bei dieſen einen Namen. Daher machte P. den Luc. h. l. durch das Epitheton ὁ ἰατρ. den Chriſten Coloſſens kenntlicher [4]). Zwar äußert Calv. gegen die Einerleiheit unſeres Luc. mit dem Evangeliſten: „Splendidiore elogio fuisset insignitus (der Evangeliſt), certe adjutorem suum aut filium, saltem comitem et certaminum participem vocasset“ (P.) Aber iſt denn nicht die Partikel ὁ ἀγαπητὸς, die dem nomen Λουκᾶς ſich anſchließt, ein ſolches elogium (Chryſoſt. treffend: „ἐγκώμιον — οὐ μικρὸν, ἀλλὰ κ. σφόδρα μέγα“), da ſelbiges den Luc. als den Mann characteriſirt, der vom P. (wegen ſeines lebendigen Glaubens und ſeiner treuen Anhänglichkeit an des P. Perſon) [5]) geliebet wurde? Und indem Lucas V. 24 Philem, auch Marc., Ariſtarch οἱ συνεργοί μου genannt werden, war es nicht überflüßig, dieſes Elogium ihm h. l. abermals zu ertheilen? **Für** die Identität unſers Luc. mit dem Evangeliſten läßt ſich ſagen, daß wie unſer Luc. jetzt in Rom,

---

1) S. über ihn das τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν XXVII Ap. Gſch. 1, das παρεκλήθημεν und εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθομεν XXVIII, 14.

2) Hieronym.: „Quomodo apostoli de piscatoribus piscium piscatores hominum facti sunt, ita de medico corporum in medicum est versus animarum,“ ſ. den K. V. ad Philem. 24. Wir beſitzen von Clauswitz eine a. 1740 zu Halle ed. Abhandl. de Luca evangelista medico.

3) Auch Matthäus, welcher als Nichtchriſt τελώνης geweſen, wurde als Ap. ὁ τελώνης genannt, X Mtth. 1.

4) Geſetzt, Luc. ſei den Col. bekannt geweſen, machen wir nicht ſogar bei bekannten Individuen ihr Lebensgeſchäfft, oft unwillkührlich, namhaft?

5) Der Ambroſſt. ſchildert den Luc. als einen „omnia postponens“, der „Apostolos secutus est semper.“ Aber wer ſind außer P. die apostoli?

der Conceptionsſtätte des Br. an die Col., ſich befindet, ſo der Evangeliſt in Gemeinſchaft mit P. nach Italiens Hauptſtadt gereiſet iſt, XXVIII Ap. Geſch. 14[1]).

Δημᾶς überſetzt Bahrdt mit „Demetrius." Wohl mag *Δημᾶς*, gleich dem *Λουκᾶς*, da er von den Genoſſen des P., die *ἐκ περιτομῆς* waren, abgeſondert wird (V. 11), aus den Unbekehrten entſproſſen, ehedem Heide geweſen, und der Name *Δημᾶς* abbrevirte Form des heidniſchen Terminus *Δημήτριος* ſein. Allein es iſt die Frage: ob nicht das *Δημᾶς* im Munde des Volkes, das *Δημήτριος* im Munde der Vornehmen geweſen ſei, und ob nicht das in Rede ſtehende Individuum darum, weil es aus dem Sclavenſtande gebürtig war, lediglich den erſteren Namen geführt habe? In dieſem Falle würde es beſſer ſein, in der Ueberſetzung den Namen Demas zu conſerviren. Daß dieſe Perſon h. l. ein ehrendes Prädicat entbehrt, hat ſeinen Grund nicht darin, weil ſie den P. bereits im Stiche gelaſſen hatte (II Tmth. 4, 10)[2]); denn V. 24 Philem. wird ſie zu den *συνεργοῖς* des P. gerechnet; vermuthlich aber darin, daß Demas als ein mit P. verbundener Herold des Evangeliums nicht jenen glühenden Eifer entwickelte, durch welchen die von IV Col. 10 an aufgeführten Gefährten des P. demſelben ſo theuer geworden waren, daß er ihnen elogia ertheilte. — An dieſe Grüße ſeiner Gefährten reihet P. in der

---

1) Wo iſt ein glaubwürdig Document des Alterthums, daß außer dem Evangeliſten ein „alter" Luc., wie Calv. conjecturirt, Umgang mit P. gepflogen? — Heum. hat auch laut ſeinen Anmerk. ad h. l. ſeine Meinung wiederrufen.

2) Die Worte „*με ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, κ. ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην*" braucht man nicht (mit Budde pg. 512 ſeiner ecclesia apostolica) dahin zu deuten, daß Demas Apoſtat des Chriſtianism, und abermaliger Anhänger des Paganism (Dorotheus macht ihn zum Götzenprieſter Theſſalonichs! ſ. Synopsin,) oder Moſaiſm (ſ. Schleusn. im lex. s. v. *Δημᾶς*,) geworden iſt; denn die Worte geſtatten folgende Exegeſe: Es habe Demas, nachdem er die Dinge (Vortheile, Wollüſte,) dieſer Welt lieb gewonnen, den P. (in deſſen Gemeinſchaft er Beſchwerden, Schmähungen, Angſt, Todesgefahr um des Evangeliums Willen zu beſtehen gehabt,), ganz verlaſſen, und ſei nach (der Handelsſtadt) Theſſalonich (Behufs ſicherer Förderung ſeines Erdenglückes) gegangen. Analogien liefert die Geſchichte der chriſtl. Kirche, insbeſondere ihrer Verfolgungen, genug.

Grüße von ſeiner Seite an die laodiceiſchen und coloſſ. Gläubigen, desgleichen gewiſſe, die letzteren betreffende, Aufforderungen von mannigfaltiger Beziehung.

V. 15.

Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικ. ἀδελφούς. Der Gruß konnte mündlich (mittelſt eines Boten), obgleich auch ſchriftlich ausgerichtet werden. Theophyl. paſſend: „**Adverte, quemadmodum hos** (die laod. und coloſſ. Chriſten) **fraterno-nomine charitatis connectat.** — *καὶ* gibt Bahrdt mit „beſonders," Bähr (nach Storr und Flatt,) mit „**nominatim.**" Gekünſtelt! Entweder ſtehen das *καὶ* vor *Νυμφᾶν* und das *καὶ* vor *τὴν κατ' οἶκον κ. τ. λ.* im Correſpondenzverhältniſſe, bedeutend: ſowohl, als auch (ſ. V Ap. Gſch. 32), dann ſind *οἱ ἐν Λαοδ. ἀδελφοὶ* in *Νυμφᾶν* und in *τὴν κατ' οἶκον αὐτ. ἐκκλησ.* zerſpalten, ſo daß ſie in beiden aufgehen. Oder das erſtere *καὶ* iſt, wie I Col. 21, **etiam**, das zweite **et**, in dieſem Falle wünſcht P., daß beim Gruße an die Laodiceer *Νυμφ.* nicht übergangen werde. Hiedurch ſieht der Ambrſt. ein Frauenzimmer bezeichnet, ſagend: „**Tam-devota fuisse videtur, ut omnis domus ejus signo titulata esset crucis,**" er meint, daß P. darum die Nympha für **clarior**, als die übrigen Laodic. gehalten habe. Wir würden dieſe Anſicht nicht aufführen, wenn nicht Lachmann hinter *κατ' οἶκον* ein *αὐτῆς* läſe, und dadurch zu dem Argwohne, daß anch er *Νυμφᾶν* für ein weibliches Individuum hält, Anlaß gäbe [1]). Allein es iſt höchſt gewagt, auf Autorität der Hdſchr. **B**, 67 (hier findet ſich *αὐτῆς* **ex emendat.** oder **in margine!**) *αὐτῆς* dem Texte zu inſeriren. Daß *Νυμφᾶν* eine männliche Perſon ausdrückt, beurkunden Analogien: *Στεφανᾶν* I Cor. 1, 16; *Θωμᾶν* VI Ev. Luc. 15; *Λουκᾶς* IV Col. 14. Den Nymphas hebt P. aus den Glaubensbrüdern Laodiceens hervor, weil er in chriſtl. Hinſicht, im Verhalten zu Gott, Jeſu, Mitchriſten, vor den übrigen auf nachahmungswerthe Art ſich auszeichnen mochte. Der altenb. Bibelcomm. macht ihn

---

1) Obwohl nicht nothwendigen Anlaß; denn Lachm. kann *αὐτῆς* zum *Λαοδικείᾳ* in Relation ſetzen.

zum „Anhänger des pauliniſchen Syſtems;“ aber iſt das nicht ächtes Chriſtenthum?

κ. τὴν κατ᾽ οἶκον κ. τ. λ. *Κατὰ* iſt in ſ. XX Ap. Gſch. 20; XI, 1. Wenn Winer S. 162 des erſt. Theil. der Gr. anmerkt, daß die Grundbedeutung des *κατὰ* eine locale: „daran (durch) hin,“ ſei: ſo trifft dieſer Sinn am Ende mit dem h. l. gewählten „in“ zuſammen. Hinter *κατ᾽ οἶκον* bieten die copt., ſlavon. Verſ., A, C, 5, 9, 23, 24, 39, 73 dar: *αὐτῶν*. Dieſes bezieht ſich auf *τοὺς ἐν Λαοδικ. ἀδελφ.*, und *κατ᾽ οἶκον αὐτῶν* auf irgend ein Haus, worin die von den laodic. Glaubensbrüdern gebildete Gemeinde ſich Behufs der Verehrung Gottes in Chriſto verſammelte [1]). Die Phraſe *κατ᾽ οἶκον* kann zur Antitheſis haben *κατ᾽ ἀγρόν*. Dieſer Lesart und Deutung zufolge iſt *καὶ, καὶ*: ſowohl, als auch. Man muß dem *αὐτῶν* um ſo geneigter, der **recepta** *αὐτοῦ* um ſo abgeneigter werden, als *αὐτῶν* ſchwieriger ſein dürfte, und als der Umſtand, daß B *αὐτῆς* empfiehlt, gleichfalls gegen die Aechtheit der **recepta** ſpricht. Indeſſen, will man die **recepta** mit Griesb., Bähr im Texte feſthalten: ſo läßt ſich *κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ* auf doppelte Weiſe exponiren. Entweder von dem Privathauſe des Nymph., ſofern in dieſem die Gemeinde Laodiceens chriſtlich religiöſe Zuſammenkünfte hielt. (Es wäre ein ſchönes Zeichen des dem Nymph. inwohnenden Chriſtenſinnes, daß er ſeine Wohnung ſolchem Gebrauche weihete). Dieſer Interpretat. nach iſt *καὶ, καὶ* ebenfalls: ſowohl, als auch. Oder *οἶκος* iſt, wie I Cor. 1, 16; II Tmth. 1, 16 (analog dem בַּיִת VII Geneſ. 1,) die Familie, und P. läßt die in der Familie (den Hausgenoſſen) des Nymph. beſtehende Kirche grüßen, in welchem Falle *καὶ, καὶ* „auch, und“ beſagt. Piſcator gut: „**Nomen ecclesiae meretur etiam coetus fidelium exiguus**,“ deſſen Segen XVIII Mtth. 20 beſchrieben iſt. Eſte mit Wahrheit: „**In unaquaque domo is, qui praeest, sive paterfamilias, sive dominus, sive alia**

---

1) Die Chriſtenheit hatte während des erſten Säculi und in der erſten Hälfte des zweiten keine öffentlichen Kirchengebäude, indem ſie von Nichtchriſten verfolgt ward. Tertull. ſpricht der erſte (ſ. cp. 7 de idolol.) von einem „**ab idolis in ecclesiam venire, ab adversarii officina in domum Dei venire**,“ welcher Ausdruck auf ein öffentliches Kirchengebäude hinzielen kann!

ratione praefectus, curam gerere debet salutis aeternae suor. subditorum, atque eos admonendo, docendo, hortando, corripiendo ecclesiasticum et quodammodo episcopale implere munus." Beide, nach der recepta gebildete, Enarrationen ſtehen an Güte und Paßlichkeit im Nexus einander gleich [1]).

V. 16

documentirt, wie V. 15, die chriſtliche Liebe des P. zu der laodic. Gemeinde, außerdem zu der coloſſ.. — *ὅταν*. Hinſichtlich der mit dem Conjunctive verbundenen, und den zukünftigen, aber vorausgeſehenen Fall bezeichnenden Zeitpartikeln, namentlich rückſichtlich des *ὅταν* (quando lecta fuerit), ſ. Winer a. a. O., S. 126, 127. — *ἀναγνωσθῇ*. Junk. erläutert (nach Heinr.) *ἀναγινώσκειν* durch publice recitare. Inzwiſchen ſagt das Wort an ſich bloß den Act des Leſens aus ſ. III Ephſ. 4, auch den des Vorleſens II Cor. 3, 15. In I Theſſ. 5, 27, worauf Heinr., Junk. provociren, erhält es erſt durch das Additament *πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς* die Beziehung auf das Oeffentliche. So auch h. l. erſt durch *παρ᾽ ὑμῖν*, apud vos (nicht „a vobis," wie Vatabl. fälſchlich will; denn in dieſem Falle müßte *ὑμῶν* ſtehen). Mit *παρ᾽ ὑμῖν* wendet ſich P. an die geſammte chriſtl. Genoſſenſchaft Coloſſens, mit Einſchluß ihrer Vorſteher, welchen das Leſegeſchäfft vielleicht obgelegen. — *ἡ ἐπιστολή*. In der Peſchito, Vulgt., beim Pelag., in codd. 3, 4, 35, 37, 73, 80 u. ſ. w. wird *αὕτη* vor *ἡ* wahrgenommen. *Αὕτη* iſt wohl Zuſatz eines Leſers, der andeuten wollte, man müſſe bei *ἡ ἐπιστ.* an dieſen, d. i. den Col. dedicirten, Br. denken. Auch Heinr.: „suppl. *αὕτη*." Des Zuſatzes können wir entrathen [2]), da an ſich klar iſt, daß „*ἡ ἐπιστλ.*" einzig den für die Col. concipirten Br. ausdrückt, weil eines andern bisher keine Erwähnung geſchehen.

---

1) Wenn Bähr unter *οἶκος αὐτοῦ* das Haus des Philemon verſteht, dabei I Kor. 16, 19. Röm. 16, 5 allegirt: ſo laſſen ſich dieſe loci ganz gut von einer, auch in den domesticis enthaltenen, ecclesiola deuten.

2) Auch beim erſten *ἡ* in V Röm. 5 kann das Supplement *αὕτη* entbehrt werden. Vgl. *τὴν ἐπιστολὴν* XVI Röm. 22 und I Theſſ. 5, 27; *τῆς προφητείας* I Apclpſ. 3. In dieſen Stellen bezieht ſich der Artik. auf die Aufſätze, worin er ſich befindet.

ποιήσατε nehmen Starke, Michael., Bahrdt, Storr, Roſenm., das exeg. Hdb., Flatt vom: dafür ſorgen. Genauer: „bewirket.“ In ſolchem Sinn wird ποιεῖν auch XI Joh. Ev. 37 mit ἵνα conſtruirt. Warum will P., daß unſere Epiſtel auch im Chriſtenvereine der Laodiceer (ſei's „exemplo eo misso,“ wie Grot. meint, ſei's im Originale,) vorgeleſen werde? Der Ambrſt.: „Quia generales sunt institutiones Apostoli et ad omnium profectum scriptae eaet.“ Inzwiſchen möchte von ſämmtlichen Sendſchreiben des P., indem ſie ewige Wahrheiten zur Subſtanz haben, behauptet werden dürfen, daß ſie, obwohl für beſtimmte Gemeinden und Individuen urſprünglich aufgeſetzt, allen Menſchen aller Jahrhunderte in ſittlich religiöſer Beziehung förderlich ſein können. Näher liegt folgende Antwort: die Verhältniſſe der laodic. Kirche mochten ſo bedenklich ſein, wie die der coloſſ. Gemeinde, insbeſondere mochte der laodic., gleich der coloſſ., Seitens einer theoſophiſchen und judaiſirenden Chriſtenparthei (IV, 12, 13; II, 1 ff.) Unheil drohen, dieſes konnte aber durch Lehren und Erhortationen, die in unſerm Br. enthalten ſind, abgewendet werden. — τὴν ἐκ Λαοδικείας. Grot. nimmt τὴν Λαοδικείας in Schutz, exegeſirend: „ea, quae futura erat in potestate et dominio Laodicensium.“ Allein geſetzt, daß die Vulgt., Pelag., der Ambrſt., indem ſie „quae Laodicensium est“ liefern, τὴν Λαοδικείας geleſen haben [1]): ſo vermögen doch dieſe wenigen crit. Auctoritt. um ſo weniger, die recepta τὴν ἐκ Λαοδ. der Unächtheit zu überführen, als man vermuthen möchte, die lectio τὴν Λαοδ. rühre von Leſern her, die mit der dunkleren recepta nichts anzufangen wußten. Bewahren wir ſelbe: ſo iſt ausgemacht, daß, da ἡ ἐπιστολὴ dem τὴν voraufgeht, τὴν eine Epiſtel ausdrückt, und zwar eine ſolche, die „aus Laodicea“ kommen (den Col. aus Laodic. überbracht werden) ſollte. So beſagt ἀναμένειν τὴν παρ' αὐτοῦ σωτηρίαν VIII Judith 17: das Heil, was von ihm (= Θεὸς, V. 16) kommen ſoll, erwarten [2]). Daß der Autor dieſer Epiſtel P. ge-

---

1) Die Vulgt. u. ſ. w. kann τὴν ἐκ Λαοδ. geleſen, und ſelbiges, was ſie auf eine von den Laodiceern ausgegangene Epiſtel deutete, mit „quae Laodicensium est“ frei überſetzt haben.

1) Die polybianiſche Stelle: „κατὰ καιρὸν τοῦτον συνέβη, καὶ τὴν τῆς Ῥώμης πρεσβείαν, ἣν ἀπέστειλαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, παραγενέσθαι

weſen, iſt deshalb anzunehmen, weil das vorhergehende ἡ ἐπιστολὴ ein pauliniſches Schreiben bezeichnet. Des Ap. Wunſch: es möchten die Col. bewerkſtelligen, daß auch ſie dieſe Epiſtel aus Laodic. leſen, ruft die Vermuthung hervor, daß ſelbe für mehrere Chriſtenvereine von Asia minor beſtimmt (alſo ein encycliſcher Br.,) geweſen iſt, und einen Inhalt gehabt hat, der, ſeinem Weſen nach, auch der coloſſ. Chriſtengeſellſchaft realen Vortheil gewährte, ja durch den vielleicht jene an die Col. gerichtete ἐπιστολὴ, die P. zuvor erwähnt, in Betreff dunkler Puncte in ein helleres Licht für die Col. geſtellt werden ſollte. Nun conſtirt von dem im neuteſt. Canon enthaltenen Epheſierbr., daß er von P. ausgegangen, eine encycliſche Epiſtel, namentlich für die epheſiniſche und laodic. Chriſtengeſellſchaft, geweſen iſt [1]), dogmat.

διεψευσμένην τῶν ἐλπίδων" (ſ. Raphels annot. ex Polyb. et Arrian., pg. 575, 576), gehört bloß inſofern hieher, als die Phraſe τὴν ἐκ Ῥώμης πρεσβ. eine aus Rom kommende Geſandtſchaft bezeichnet.

1) Tertull. äußert advs. Marcion. lib. V, 11 über unſern Epheſierbr.: „ad Ephesios praescriptam habemus," nach cp. 17 „ecclesiae quidem veritate;" fügt aber cp. 11 hinzu: „haeretici ad Laodicenos" (sc. habent), und cp. 17: „Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit." Zwar behauptet de Wette, S. 256 des Lehrb. der ꝛc. Einleit. in das N. Teſt.: „wahrſcheinl. gibt Tertull. dem Marcion mit Recht eine willkührliche Aenderung des Textes Schuld." Inzwiſchen zu ſolchem Verfahren konnte Marcion durch Nichts, wenigſtens nicht durch ſeine Anſichten von den göttlichen, menſchlichen, weltlichen Dingen, und den Verhältniſſen derſelben zu einander, veranlaßt werden. Vielmehr iſt denkbar, daß er, der in Kleinaſien, mithin nicht allzufern von der laodic. Kirche, in der erſten Hälfte des 2. Säculi lebte, dort erfahren hat, unſer Epheſierbr. ſei auch an die laodic. Gläubigen gerichtet. In der von Tertull. hinſichtlich des Marcion ausgeſprochenen Ironie: „quasi et in isto diligentissimus explorator!" mag ein wahres Element liegen. Tertull. dürfte aber aus Ketzerhaß die Sache ſo dargeſtellt haben, als habe Marcion in Abrede geſtellt, daß der für die Epheſ. und Laodic. beſtimmte Brief auch an die Epheſ. gerichtet ſei, obſchon, ſelbſt aus häretiſchem Munde Wahrheit anzunehmen, Pflicht iſt. Noch nach Epiphanius, ſ. 42 haeres., recipirte Marcion einen Br. des P. an die Epheſ., und wenn wir beim Biſchofe von Salamis leſen: „ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικ. λεγομένης μέρη": ſo iſt der vom Epiphan. hierauf cit. locus: „εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Θεὸς κ. πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων, κ. διὰ πάντων, κ. ἐν πᾶσιν" aus IV Epheſ. 5, 6 entlehnt, mithin ſind dieſe μέρη überhaupt mit dem Epheſierbr. muthmaßlich identiſch. Man ziehe bei dieſer Unterſuchung in Erwägung, daß die Ap. Einen Aufſatz an eine Mehrheit chriſtlicher Vereine zu richten liebten, ſ. ein Specimen XV. Ap. Gſch. 23. Geht

und ethiſche Ideen in ſich ſchließt, die für den chriſtl. Glauben und Wandel der Col. nützlich ſein konnten, und manchen Ausſpruch des Br. an die Col. ausführlicher darſtellen und entwickeln. Deshalb erkennen wir in der Epiſtel ἐκ Λαοδικ. die unter der einſeitigen Aufſchrift: ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ im Canon befindliche Epiſtel. Da Epheſus den Col. entfernter, Laodicea weit benachbarter gelegen war: ſo ſollten die Col. τὴν ἐπιστολὴν, welche wohl Tychic. als Tabellarius gleichfalls mit ſich genommen hatte (VI Ephſ. 21, 22), nicht von Epheſus, ſondern aus Laodicea bekommen[1]). Freilich macht Storr die Inſtanz: „**Neque-, si ad ipsos Laodicenses P. Tychico (v. 7) literas dedisset, idonea ratio excogitari posset, cur non in hac eadem epistola, sed ad Colossenses (v. 15) perscripserit apostolus salutem, quam Nymphae aliisque Laodicensibus impertire voluit.**“ Allein P. hatte das feine, richtige Gefühl, daß Grüße an einzelne Individuen in einem encycliſchen Schreiben ihre angemeſſene Stelle nicht finden. Er würde nicht unterlaſſen haben, den Nymph. u. a. Laodiceer durch „τὴν ἐπιστολὴν“ zu begrüßen, wenn ſelbe lediglich an die laodic. Chriſtengeſellſchaft gerichtet geweſen wäre. — Vgl. zum τὴν ἐκ Λαοδ. den 2. Anhang des Comment.

V. 17.

Ein neuer, durch καὶ mit dem ποιήσατε V. 16 verbundener, Auftrag des P. an die Col., betreffend einen Diener ihrer Kirche. **De Archippo et admonitione Pauli, ad illum pertinente**, haben wir eine 1751 von Dietelmaier ed., mit Sorgfalt gearbeitete, Schrift. — εἴπατε (eine κατ' ἐξοχὴν im Munde der Attiker verſirende Form, die Matth. XXI, 5; X, 27 gebraucht; ſ. Winer a. a. O., S. 44, 45): „Saget in meinem Namen,“ ſo Bahrdt. Das „in meinem Namen,“ welches Starke, Storr **in parenthesi** ausdrücken, iſt mit dem ſimplen „Saget“ ſchon ausgedrückt, alſo abundirend. Warum, fragt Theophyl., läßt P. ſeine im βλέπετε κ. τ. λ. folgende Paräneſe durch die Col.

nicht auch des P. 2ter Br. an die Corinth. (nach V. 2) πάντας ἁγίους an, die ἐν ὅλῃ τ. Ἀχαΐᾳ ſind?

1) Treffend Beng. „**Non sine causa P. potius appellat oppidum, ex quo fuerit petenda epistola, quam eos, ad quos ipse miserit epistolam;**“ denn dieſer waren zu Viele: Epheſier, Laodiceer ꝛc.

dem Archipp. communiciren? Er möchte es für ſonderbar halten, um dieſer einzelnen Exhortation Willen, ein ſinguläres Schreiben dem Archipp. zuzuſenden. Außerdem wollte er vielleicht die Dependenz des Kirchendieners von der Gemeinde, welcher Archipp. dienete, aufrecht erhalten. Beng. ſcharfſinnig beim **dicite: „Hoc magis movebat, quam si ipsum Archippum appellaret.“** Der Name Ἀρχιππ. ſteht nicht bloß im N. Teſt., indem Plinius äußert: **„Archippum philosophum, bonum virum et professioni suae etiam moribus respondentem, commendatum habeas velim,“ X epistl. 66.** Unſer Archipp. war nach Flatt wahrſcheinlich „in Laodicea angeſtellt:“ eine Meinung, die bereits τινὲς bei Theodoret gehabt haben. Allein daraus, daß „im Vorhergehenden“ von Laodicea die Rede geweſen, emergirt dies nicht ſicher; denn P. kann, wie er mit παρ' ὑμῖν V. 16 die Col. als Totalität berührt, ſo in V. 17 einen Einzelnen aus ihrer Mitte ſehr gut berückſichtigen[1]). Es wäre unzart, wenn die Col. einem laodic. Kirchendiener die nachherige ὑπόμνησις eröffnen ſollten.

βλέπε. Die von P. gewählte directe Rede iſt dem Johann., IX Ev. 41, nicht fremd. Bähr wählt (nach Theophyl., Oecum., dem altenb. Bibelcomm.,) für βλέπειν die Bedeutung: „ſich hüten, vorſehen, ſorgen.“ Bei Annahme dieſes Sinnes darf nicht διακονίαν mit βλέπε verbunden werden (welche Conſtruction, da P. beide Worte zuſammengereihet hat, doch die natürlichſte iſt); denn was ſollte das **h. l.** heißen: hüte dich vor dem Amte ꝛc. Sondern man muß mit Bähr ſo conſtruiren: βλέπε, ἵνα τὴν διακ. ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, πληροῖς[2]). Für dieſe Structur citirt Wolf **I** Thſſl. 2, 1; **XVI** Ap. Gſch. 3, Bähr außerdem Ev. Luc. 12, 24. Aber, abgeſehn davon, daß βλέπειν in dieſen Stellen nicht vorkommt, ſo haftet an der bährſchen Structur ein fühlbarer Zwang, ſie iſt um ſo unannehmlicher, weil durch ſie das apoſt. αὐτὴν zum Pleonaſm wird. Darum iſt rathſam, βλέπειν τὴν διακον. zu exponiren: auf das Amt ſehen, es ins

1) Selbſt V. 2 des Br. an Philem. dürfte dafür ſprechen, daß Philemon und Archipp. in derſelben Localität (d. i. der coloſſ.,) ſich aufhielten.

2) Eine Metatheſis, wodurch τὴν διακ. von πληροῖς abhängig gemacht wird, iſt bereits von Grot., Wolf, Heum., Roſenm., Heinr., Flatt in Vorſchlag gebracht worden.

Auge faſſen. Dieſen Begriff hat βλέπειν bei Polyb. pg. 1265: „παρακαλέσοντας βλέπειν τοὺς καιροὺς κ. τὴν περίστασιν,“ bei Arrian diss. Epict. l. III, c. 23: „ἀλλ᾽ ἐκεῖνο μᾶλλον ἐβλέπετε,“ vgl. Mtth. VII, 3. Anlangend die διακονία, ſo war Archipp. nach Ambrſt. rector der Gemeinde, als Nachfolger des Epaphras; nach Corn. a Lap., Hammond, Grot., Roſenm. („postremum,“ wie die beiden letzten wollen,) episcopus (= rector, Vorſteher); nach Lange, Starke, Heum., dem exeg. Hdb., Bähr Lehrer des Chriſtenthums, nach Andern Allmoſenpfleger. Der Zuſammenhang entſcheidet nicht beſtimmt für eins von dieſen Aemtern. Zwar gibt P. in V. 2 Philem. dem Archipp. das Prädicat: τῷ συστρατιώτῃ ὑμῶν. Indeß konnte Archipp. bei jeder von den genannten Functionen in Gemeinſchaft mit P., oder gleich P., für Gottes und Jeſu Reich gegen die ἐξουσία τοῦ σκότους (I Col. 13) kämpfen. Somit iſts am Beſten, bei διακον. den generalen Begriff eines Kirchenamtes, durch deſſen Adminiſtration Jeſu und der Gemeinde Dienſte geleiſtet wurden, ſich zu bewahren, vgl. IV Ephſ. 12; I Cor. 12, 5. — ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ. Storr, Junk., das exeget. Hdb. ſetzen ἐν κυρίῳ in Relation zu διακον., Storr denkt an ein „ministerium Domini,“ Junk. und das Hdb. an das chriſtl. Lehramt. Demnach müßte ἐν κυρίῳ vom παρέλαβες, womit P. es zuſammengeſtellt, durch ein Comma geſondert werden: eine gewaltſame Operation! Noch gezwungener ſchließt Grot. ἐν κυρίῳ, im Sinne von „secundum Domini praecepta,“ dem πληροῖς an, woraus Heinr. die Idee eruirt: „ut ad Dei honorem munia tua impleas,“ als ſtände εἰς κύριον! Jeder Künſtelei gehen wir aus dem Wege, falls wir die Phraſe im Connexe mit παρέλαβ. faſſen! Wir meinen nicht mit Bähr, daß P. hervorheben will, es ſei das Amt dem Archipp. „vom Herrn übertragen und anvertraut;“ denn hätte P. das ausdrücken gewollt, ſo würde er ἀπὸ oder διὰ κυρίου haben ſchreiben laſſen, ſ. I Cor. 11, 23. Ἐν für ἀπὸ oder διὰ h. l. zu nehmen, iſt arbiträr. Vielmehr interpretiren wir: welches du erhalten haſt im Herrn, in der Gemeinſchaft mit dem Herrn, alſo als ächter Anhänger des Herrn. Hieraus floß für Archipp. die Obliegenheit, das Amt auch in der Verbindung mit dem Herrn, als ein wahrer Chriſt, mithin auf die rechte Weiſe zu adminiſtriren. —

ἵνα αὐτὴν πληροῖς (achte auf das Amt) „daß du es erfülleſt,“ ihm völlige Genüge leiſteſt, es bei der Verwaltung an Nichts fehlen laſſeſt, vgl. XII Ap. Gſch. 25, das gleichgültige τὴν διακ. σου πληροφόρησον II Tmth. 4, 5, auch die analogen Redeweiſen helleniſcher und römiſcher Autoren in Raphels **annot. cit.**, in Elsn. **observ. sacr.**, und Wetſt. **N. Test. gr. ad h. l.** Wie P. von den Col. im Allgemeinen die Beſorgniß hegte (II, 8), daß die Falſchap. ſelbe, von Chriſto abführend, ſich unterthänig machen möchten, ſo mochte er es vom Archipp., zumal in dem Falle, daß dieſer noch jung war, beſorgen. Darum läßt er an ihn die Paräneſe ergehen, das Amt, welches er als Glied des Leibes Jeſu bekommen habe, fortgeſetzt mit Treue und Emſigkeit zu verwalten. Zwar behauptet **le Clerc** vom Archipp.: **(fortasse fuit) „evangelista, qui munere — non fungebatur ea, qua par erat, diligentia,“** vgl. Calovs **bibl. illustr. ad h. l.** Doch zu dieſer Hypotheſe iſt man wegen Philem. V. 2 nicht recht befugt, um ſo weniger, als des Mannes guter Ruf in der Kirche durch ſie geſchmälert wird.

V. 18.

Wenn P. den bisherigen Aufträgen die Worte anſchließt: „Der Gruß mit meiner Paulushand!“ ſo zeigt er in dieſer Kürze des Ausdrucks ſeine Energie des Characters. Mancher würde γεγραμμένος ἐστί (was das exeg. Hdb. ohne Noth ſuppl.,) beigefügt haben. Der Ausſpruch des P. würde nun keinen rechten Sinn haben, wenn er ſich nicht bei dem zuvor Geſagten eines Amanuenſis, als Schreibers, bedient hätte, ſ. **Isgg. pg. 143, 144.** Bähr meint (nach Pſeudoanſelm): „Auch die folgenden Worte bis zum Schlußwort ſind wohl von P. ſelbſt geſchrieben.“ Das iſt unbeweisbar, und deſto unwahrſcheinlicher, weil das μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν V. 19 kein Gruß, vielmehr des P. Gruß im ὁ ἀσπασμὸς **h. l.** beſchloſſen iſt, wie die Anwünſchung des wahren Chriſtenglückes, die Ariſtarch, Epaphras u. ſ. w. in Betreff der Col. ausſprechen, im ἀσπάζεται V. 10, 12. Es iſt willkührlich, μνημον. — δεσμῶν mit Michael. in Klammern zu ſchließen, als ſei des P. Gruß erſt in dem: „Die Gnade ſey mit euch,“ enthalten. — Indem Theophyl. **ad h. l.** obſervirt: **„Ut impertitam salutem faciat firmiorem, et ut mandata corroboret, propria manu scripsisse haec se con-**

fitetur:“ ſo kommt er der Tendenz dieſer Eigenſchrift nahe. Aus der Vergleichung von II Theſſ. 2, 2 und 3, 7 bilden wir die Concluſion, daß P. durch ſeine, den Col. vermuthlich bekannten, Schriftzüge hat documentiren wollen, es ſtamme von ihm her, was zuvor im Col. Br. geſagt iſt. Je ſchwerer das Selbſtſchreiben dem P. fiel, deſto mehr mußten die Col. von ſolchem Beweiſe der Liebe gerührt werden. Dieſe athmet auch (wenigſtens ein Theil des)

V. 19.

Μνημονεύειν, recordari, correſpondirt in der LXX (z. B. XIII Exod. 3) dem hbr. זָכַר. Paul conſtruirt es h. l., wie I Theſſ. 1, 3, mit dem Genitiv, in I Theſſ. 2, 9 mit dem Accuſat.. Die Worte: „gedenket meiner Bande“, können die Wohlfahrt der Col., aber auch das Heil des P. erzielen. Im erſteren Fall ſoll die Exhortation die Col. bereitwilliger machen, um Jeſu und ſeiner Lehre Willen Verfolgung, gleich dem P., zu erdulden[1]), oder die in der Verfolgung bereits befindlichen Col. durch das Bewußtſein, daß auch der gebundene Ap. vom Chriſtenthume nicht abfalle, deſto beharrlicher darin machen, das Chriſtenthum durch Glauben und evangeliſchen Wandel, durch Mund und That zu bekennen[2]): das iſt der Chriſten *δόξα*; III Ephſ. 13. Im letzteren Falle wünſcht P. entweder, daß die Col. Gott um Befreiung des P. aus ſeinen Banden anrufen[3]), oder, daß ſie ihm Behufs der Ertragung der Gefangenſchaft ausdauernde Kraft von Gott erflehen[4]), oder daß die Col. ihm, dem Gefeſſelten,

---

1) Dahin geht wohl die Bemerkung des Chryſoſt. und Decum.: „*βάβαι, πόση παράκλησις; τοῦτο γὰρ ἱκανὸν, εἰς πάντα αὐτοὺς προτρέψαι, κ. γενναιοτέρους ποιῆσαι πρὸς τοὺς ἀγῶνας.*“

2) Aehnlich Bullinger: „Significavit, — ipsorum causa se istas gestare catenas: dignum ergo esse, ut constanter in via Domini pergant, ne vinculorum ac laborum poeniteat unquam.“

3) Das wäre eben keine „gemeine Denkungsart,“ wie Bähr glaubt; denn der Ap. ſuchte ja die Freiheit, nicht um ein gemächlich Weltleben führen; ſondern um das *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* (V. 3) deſto weiter verkünden zu können.

4) Calv. tief: „Quod P. rursum sua vincula commendat, eo significat, se non leviter laborare. Erat enim memor humanae infirmitatis, ac quasdam procul dubio ejus punctiones in se sentiebat, quum tantopere flagitaret, ut omnes pii suae angustiae memores essent. Caeterum non

eine Geldunterſtützung zuſenden, mithin Lebensunterhalt in ſeinen Banden verſchaffen, und ſeine ſchwere Lage erleichtern [1]). Welche von dieſen Expoſitionen den Vorzug verdiene, darüber ſchwanken wir, indem jedwede in den Nexus paßt. Inzwiſchen iſt möglich, daß P., das *μνημον. — δεσμῶν* ausſprechend, mehrere Ideen, die wir als einzelne Interpretationen für ſich hingeſtellt haben, zugleich hat andeuten wollen.

ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν. Junkers Supplement hinter *χάρ.*: *ἔστω* oder *εἴη* redundirt, da auch wir im Ausrufe ſagen: die Gnade mit euch! Das exeg. Hdb. faßt *χάρις* verfehlt vom „wohlthätigen Chriſtenthume, das (durch ſeine Vorſchriften) den Lebenswandel der Col. leiten möge.“ Flatt deutet *χάρις* richtig von der Gnade, aber (gleich Lange, Heum.,) falſch von Gottes Gnade. In der von Storr deßfalls cit. Stelle Ebr. XIII, 25 ſteht *ἡ χάρις* ſo nude, wie h. l. Dagegen fügt P. dem *χάρις* in I Cor. 16, 23; II Cor. 13, 13 *τοῦ κυρίου Ἰησ. Χριστοῦ* bei, ſ. außerdem VI Glt. 18; XVI Röm. 24. Grundes genug, h. l. *ἡ χάρις κ. τ. λ.* dahin zu deuten: daß das Wohlwollen Jeſu [2]) (die Huld des *κύριος κατὰ πνεῦμα* zu ſeinen Untergebenen,) mit den Col. ſein, d. h. ihnen, entweder in höherem Maaſſe, oder fortgeſetzt, zu Theil werden möge (denn die *χάρις* war ihnen ſogleich nach ihrer Bekehrung bereits zu Theil geworden)! Den Nexus berückſichtigt Theophyl. mit Sorgfalt: „Si vobis, inquit (P.), praesto haec gratia fuerit, est hoc signum diffidentiae, quum praesidia, a Domino sibi destinata, undique accersit.“

1) Auch das iſt keineswegs „eine gemeine Denkungsart,“ obſchon Bähr dieſes Ausdrucks ſich bedient; denn es war die phyſiſche Baſis geiſtig kräftiger Wirkſamkeit für das Reich Gottes und ſeines Sohnes, daß der leidende Organiſmus des P. durch milde Gabe geſtärkt ward. Wie gern er von ſolchem höheren Geſichtspuncte aus ein Gemeindegeſchenk angenommen habe, wird evident aus dem Lobe, welches er den philipp. Gläubigen für Zuſendung eines ſolchen ertheilt, IV Phlpp. 14. Ein Geſchenk dieſer Art war eine factiſche *συμπάθεια*.

2) Zwar könnte für Flatts Exegeſe ſprechen, daß I Col. 2 die *χάρις κ. εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμ.* und I, 6 die *χάρ. τοῦ Θεοῦ* erwähnt wird; allein die Analogie der Schlußformeln in mehreren paulin. Sendſchreiben iſt gegen die flattſche, und für unſere Faſſung der *χάρ.*, vgl. noch IV Phlpp. 23; I Thſſl. 5, 28; II Thſſl. 3, 18.

sive pressurae affligent, sive praepediant compedes, et carcer coerceat, nil poterunt haec vobis obesse;" eben ſo ſorgfältig Decum.: „**Gratia, — cum qua videlicet omnia imperata implebunt. Gratia ad salutem assequendam indigent. Quid enim faciet homo absque gratia?"** — *ἀμὴν*, profecto, ſo möge es geſchehen! Eine Wunſchformel, deren Subſtrat das Bewußtſein der Realiſirung des Wunſches iſt, ſ. VI Glt. 18. Denn das hebr. אָמֵן iſt als Subſt.: Zuverläſſigkeit 65 Jſſ. 16; als Adjectiv: gewiß, XXVIII Jerem. 6. Indeß der Umſtand, daß *ἀμὴν* in der äthiop. Verſ., beim Ambrſt., in A, B, C, F, G, 17 und ſonſt deſiderirt wird, ruft die Vermuthung hervor, es ſei Additament fremder, obwohl frommer, Hand. Wäre es genuin: ſo würde man nicht einſehen können, wie es in ſo bedeutenden crit. Auctort., als A, B, vermißt werden kann.

Jn Betreff der Subſcription des Br. bemerkt Wolf[1]) — auch er las *πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ κ. Ὀνησίμου*: — „**formula in omnibus codicib., qui adhuc inspecti sunt, et versionibus quoque antiquioribus eadem est, nisi quod interpres Coptus, a Wilkinsio editus, Athenas exhibet."** Die Angabe des **interpres Copt.** iſt falſch, weil P., als er den Br. concipirte, Feſſeln getragen hat (IV, 19), aber nie zu Athen gefeſſelt geweſen iſt. Dagegen dürfte die hergebrachte Hypographe (über ihren Sinn ſ. **Isgge pg. 137, not.,**) der Sache nach richtig ſein. Deſſenungeachtet iſt ſo gut als gewiß, daß die Subſcription dem P. ihren Urſprung nicht verdankt, da ſie in ſämmtlichen crit. Auctort. keineswegs identiſch iſt; denn C hat ſimpliciter *πρὸς Κολασσαεῖς*; F, G *ἐτελέσθη* (= *ἐπληρώθη* in D, E,) *πρὸς Κολοσσαεῖς, ἄρχεται πρὸς Θεσσαλον. πρώτη ἐπιστολή*; cod. 37 ſetzt hinter *Τυχικοῦ* und vor *καὶ Ὀνησίμ.* noch *καὶ Τιμοθέου*, wornach Timoth. hinſichtlich der Beſorgung des Br. in Eine Categorie mit Tychic. und Oneſ. geſtellt wird u. ſ. w. Der Autor, oder (wegen der Differenz der Lesarten, beſſer) die Autoren der Unterſchrift ſind anonym.

---

1) S. die **prolegom.** zu den **curis in epistl. ad Coloss.**

Erſter Anhang,

die Stelle II Coloſſ. 1 betreffend.

Eſte, Calov, Heum., Lange, Michaelis, Böhmer u. a. haben, indem ſie die Worte: „ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν κ. τῶν ἐν Λαοδικείᾳ κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπόν μου ἐν σαρκὶ“ mit einander verbanden, darauf die Behauptung geſtützt, daß auch die Col. und Laodiceer das Angeſicht des P. (coram) nicht erblickt haben, mithin „P. wirklich nicht in Coloſſä und Laodicea geweſen ſei.“ Dieſe Deutung iſt im 2ten Bd., dem 3. Hefte der theolog. Studien und Kritiken, welche zu Hamburg erſcheinen, für „offenbar unrichtig“ erklärt, und angenommen worden, was Baronius, Lardner früher angenommen hatten: daß P. wirklich zu Coloſſen geweſen. Hören und beurtheilen wir mit Beſcheidenheit die Gründe, welche dafür in den Stud. ꝛc. aufgeführt werden[1]: „Iſt es nicht klar, daß der Ap. hier *dreierlei Perſonen* unterſcheiden will, 1) die Coloſſer, 2) die Laodiceer und Alle (etwa in der Umgegend oder überhaupt die Heidenchriſten,) die ihn gar nicht von Perſon kennen gelernt hatten?“ Allerdings iſt dieſes klar. Aber ein Unterſcheiden der Perſonen iſt noch keineswegs ein *totales* und *abſolutes* Trennen der Perſonen von einander, noch keine Sonderung derſelben in Anſehung *jedwedes* Lebensverhältniſſes. Daß ein perſönlicher Unterſchied unter gleichen Lebensverhältniſſen ganz wohl beſtehen kann, lehrt die Erfahrung. Und das καὶ, welches II Col. 1 doppelt geſetzt iſt, beurkundet, daß P. auf eine gewiſſe Verbindung der hier genannten Perſonen hindeutet. Wäre P. in Coloſſä geweſen, und ſein Antlitz von den Col. geſehen worden: ſo würde er gewiß nicht die Col. und diejenigen, die ſein Angeſicht nicht geſchauet hatten, durch καὶ mit einander vereinigt haben. Wenn es in den Stud. ꝛc. heißt; daß wir „durch nichts genöthigt, ja auch nur berechtigt

1) Daß die folgende Beurtheilung nicht aus einer „ira“ und einem „studio“ (ſ. Tacit. Annal. lib. I, cp. 1) hervorgeht, möge der Ton beweiſen, worin ſie geſchrieben wird. Ich darf die crit. Berückſichtigung der in den Stud. ꝛc. vorgetragenen Anſicht nicht unterlaſſen, ohne meinem Commentare den Vorwurf der Unvollſtändigkeit zuzuziehen.

ſind, die Worte *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκ. κ. τ. λ.* auf die vorher erwähnten Perſonen, d. h. auf die Col. und Laodic. bloß, zu beſchränken," wenn hinzugefügt wird: „daß das auf *ἐν σαρκὶ* im V. 2 folgende *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν* (nicht *ὑμῶν*) auf andere dritte Perſonen neben den Col. und Laodic. hinweiſe:" ſo liegt darin etwas Wahres; denn das *καὶ ὅσοι*, in der Bedeutung **et quotquot** (= **quicunque**), umfaßt mehr Perſonen, als die Col. und Laodic.. Allein wir ſind durch *καὶ ὅσοι*, das ſich nach Analogie von **et quotquot** auf das Vorige bezieht[1]), nicht nur berechtigt, ſondern auch genöthigt, die Partikel *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπόν μου* auch auf die Col. und Laodic. zu beziehen. Hätte der Ap. dieſe Mitbeziehung des *κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπόν μου* nicht gewünſcht: ſo würde er ſtatt des *καὶ ὅσοι* etwa ſo ſich ausgedrückt haben, wie das in den Stud. ꝛc. allegirte, urſprünglich bei Matthäi S. 168 befindliche, Scholion: „*οὐ μόνον ὑπὲρ ὑμῶν — κ. ὑπὲρ Λαοδικέων, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν μηδέπω τεθεαμένων.*" Es ſteht aber **h. l.** ſimpliciter *καὶ ὅσοι*, und daß man ſich *οὐ μόνον* und *ἀλλὰ* hinzudenken müſſe, oder daß *καὶ* vor *ὅσοι* Steigerung ſei[2]), iſt bisher durchaus nicht erwieſen, läßt ſich auch nicht erweiſen. Der Mitbeziehung des *κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπόν μου* auf die Col. und Laodic.[3]) ſteht keineswegs das *ἵνα παρακληθ. αἱ καρδίαι αὐτῶν* V. 2 entgegen, dafern wir uns die Sache folgendermaſſen denken: P. wollte nur einige, nicht alle Chriſten Kleinaſiens, die ihn nicht perſönlich kennen gelernt hatten, aufzählen (weil er zur Förderung der Ehre Gottes und zum Heile der Kirche etwas beſſeres thun konnte, als dergleichen Enumerationen

---

1) Daß die Relation des *καὶ ὅσοι* zum Vorhergehenden richtig iſt, beweiſet IV Ap. Gſch. 6.

2) Vgl. die Recenſion meiner Isagg. in der jenaiſch. allg. Literat.-Zeit., Numm. 181, Octb. 1831. Was in der Recenſ. Wahres iſt, habe ich freudig anerkannt und dankbar benutzt; daß aber auch ſie ihre Schwächen hat, wird jeder zugeben, welcher weiß, daß menſchliches Wiſſen Stückwerk iſt.

3) Dieſe Mitbeziehung wird dadurch empfohlen, daß der ſehr generale Ausdruck: „und ſo viele mein Antlitz nicht geſehen haben," erſt durch dieſe Mitbeziehung als ein auf kleinaſiat. Chriſten hindeutender erkannt wird.

machen). Diejenigen übrigen kleinaſiat. Chriſten, welche er nicht namhaft macht, begreift er mit in das καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκ. τὸ πρόσωπόν μου zuſammen. Weil er aber die dritte Perſon Pluralis im ἑωράκασι gebraucht hat: ſo kann er in V. 2 nicht mit ὑμῶν, er muß mit αὐτῶν fortfahren, dergeſtalt, daß er die Col. und Laodic. im αὐτῶν mit[1]) begreift. Demzufolge erſcheint II Col. 1, falls die Stelle unbefangen und grammatiſch hiſtoriſch exponirt wird, ſelbſt als Bollwerk für die Annahme, daß die Col. den P. nicht perſönlich geſehen, nicht in ihren Mauern gehabt haben.

Indeſſen wird in den Stud. ꝛc. für die dort entwickelte Hypotheſe noch angeführt, daß P. mit „angeſehenen Männern in und aus Coloſſä, nämlich mit Epaphras, Philemon, an den er gleichfalls (wie an die Col. und Laodic.,) ein vertrauliches Schreiben gerichtet, Archippus und Oneſimus in engerer Verbindung geſtanden und deren Familienverhältniſſe genau gekannt habe. Davon gebe beſonders der Br. an den Philem. von Anfang bis zu Ende Zeugniß.“[2]) Dies Argument iſt kein ſtreng beweiſendes. Da XIX Ap. Gſch. V. 1, 8—10 geſagt wird, P. habe zu Epheſus gegen 2 Jahre das Chriſtenthum gelehrt, dergeſtalt, daß πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν, zu welchen Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες gerechnet werden, den λόγος τοῦ κυρίου gehört haben: ſo iſt hohe Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß die in den Stud. ꝛc. genannten Männer zu dieſen „πάντες“ gehört haben, alſo mit P. in Verbindung getreten ſind, ihm daher wohl ihre häuslichen Verhältniſſe vollſtändig kund gethan haben, und, wenn auch nicht alle, in Epheſus bekehret ſind. Wir kennen nichts, was dieſer Annahme entgegen ſteht. Auf die Frage der Stud. ꝛc.: „Warum will man ſich Philemons Bekehrung nicht lieber in Coloſſä ſelbſt, als an einem auswärtigen Orte erfolgt denken?“ erwidern wir: weil nirgends in der Bibel geſchrieben ſteht, daß P. in Coloſſä geweſen iſt[3]), wohl aber be-

1) Dieſes „mit“ iſt deutlicher, als das obige „neben“ der Stud. ꝛc.

2) Vgl. Schotts isagoge histor. crit. in libr. Novi Foederis sacr., pg. 269, wo ein Argument, welches weſentlich daſſelbe iſt, für die in den Stud. ꝛc. ausgeſprochene Hypotheſe, die Schott theilt, aufgeſtellt iſt.

3) In XVI Ap. Gſch. 6; XVIII, 23 iſt lediglich vom διέρχεσθαι des P. durch Phrygien die Rede. Schott äußert freilich: „Nihil impedit, quo

merkt wird (Ap. Gſch. loc. cit.), daß er eine lange Zeit (ἐπὶ μῆνας τρεῖς, ἐπὶ ἔτη δύο,) in Epheſus für die Sache des Chriſtenthums ſich wirkſam bewieſen hat. Wie nahe liegt die Hypotheſe, daß Philemon, bei einem Herzen, das von dankbarer Liebe gegen P., ſeinen **pater spiritualis**, durchdrungen war, den P. vor ſeinen Hausgenoſſen gelobt, alſo auch dem Oneſim., der zu dieſen gehörte, bekannt gemacht hat! Anlangend die coloſſ. Gemeinde, ſo heißt es in den Stud. ꝛc.: „Kaum dürfte ſich der Ap. I, 24, II, 1 ſo ausgedrückt haben: „„Ihretwegen leide und kämpfe er,““ wenn er nicht früherhin in ihrem Kreiſe für die Begründung chriſtlicher Frömmigkeit ſelber thätig geweſen wäre.“ Wir können dieſes nicht recht begreifen. Da P. als ächter Chriſt ſeine ἀδελφοὺς ἐν κυρίῳ insgeſammt, mithin auch die Col., lieben mußte, ja da die Col. ihm um ſo theurer ſein mußten, als ſie vermuthlich durch einen ſeiner Schüler für die Heilslehre gewonnen waren (ſ. **cp. VIII** meiner **Isagoge**,): ſo konnte P., ohne perſönlich die coloſſ. Gemeinde gegründet zu haben, ſehr wohl den Wunſch ausſprechen: daß ſeine Leiden zum Beſten der Col. dienen möchten (ſ. über ὑπὲρ ὑμῶν I, 24 unſeren Comment.), und erklären, daß ſeine Geiſtesanſtrengung ihr (und Anderer) wahres Glück betreffe (II, 1). Hat nicht der Sohn Gottes unſertwegen gelitten und gekämpft, obſchon er nicht ſichtbar perſönlich in unſerem Kreiſe für die Begründung chriſtlicher Frömmigkeit geweſen iſt? — Es wird in den Stud. ꝛc. angenommen, daß „in dieſer Hinſicht (näml. ſofern P. zu Coloſſen in der genannten Beziehung thätig geweſen,) auch wohl Epaphras der Lehrer und Mitbegründer der coloſſ. Gemeinde, (I, 7 vgl. 6, IV, 12. Philem. 23), σύνδουλος des Ap. und πιστὸς

---

minus Apostolum, ejusmodi urbes, quae celebritate quadam insignes essent, lubenter adeuntem, quum prima vice (Actt. 16, 6 sq.) apud Phryges commoraretur, in his regionibus, Colossis quoque, fundamenta coetus Christiani posuisse existimemus.“ Allein ein bedeutendes Impediment dieſer Annahme iſt der Ton des Br., welcher keine unmittelbar perſönliche Bekanntſchaft des Paul. mit den Col. verräth; denn was P. von ihnen im Br. erwähnt, weiß er durch Andere (ſ. I, 8), nicht durch Selbſterinnerung: ſo ſelbſt „**amorem eximium, quo Colossenses ipsum amplectebantur,**“ ſ. ibid; vgl. V. 4. Und wo iſt der Beweis, daß P. jede Stadt, die „**celebritate quadam insignis**“ war, habe beſuchen müſſen?

διάκονος τοῦ Χριστοῦ für die Col. genannt ſei.“ Wir halten ſolches nicht für nothwendig. In Betreff des πιστὸς διάκον. τ. Χριστ. ὑπὲρ ὑμ. ſ. unſere Anmerk. zu I Col. 7. Was σύνδουλος anbelangt: ſo kann Epaphr. des Ap. College in der Verbreitung des Chriſtenthums recht gut in Rom geweſen, eben deshalb dort in Bande geſchlagen ſein, wie P. es war (ſ. Philem. V. 23), nachdem er vor ſeinem Eintreffen in der Welthauptſtadt ohne P. die Col. belehret, ihre Gemeinde geſtiftet hatte, und darum große Theilnahme an ihrer geiſtlichen Wohlfahrt hegte, ſ. meine Isagg. cp. VIII. Hätte P. mit Epaphr. die Gemeinde durch das Wort gegründet: ſo würde Paul. I, 7 geſetzt haben: καθὼς — ἐμάθετε ἀπ᾿ ἐμοῦ καὶ Ἐπαφρᾶ, nicht bloß ἐμάθ. ἀπὸ Ἐπαφρᾶ. In keiner Stelle characteriſirt er ſich als den ἀπόστολος der Col. in specie, als ihren Gemeindevater, als eigentlichen testis ocularis deſſen, was bei ihnen vorgefallen[1]) war. Nirgend ſchildert er Umſtände, unter welchen er den Col. das Evangelium verkündet habe, obwohl er z. B. IV Glt. 13 die Umſtände berührt, unter welchen er den Galatern Herold des Glaubens geweſen war. Bengel ging ſo weit, daß er ad II Col. 1 äußerte: „P. familiaribus titulis fratres, dilecti, in tota hac eaque sola epistola non utitur,“ weil die Col. ſein Antlitz nicht geſehen („hac de causa“)! In den Stud. ꝛc. wird geſagt: „Wenn P. gleichzeitig einen Brief an die Col. und einen an die Laodiceer ſchrieb (Col. IV, 16 vgl. II, 1), und verlangte, daß beide Gemeinden dieſe Specialſchreiben gegenſeitig mitheilen ſollten: ſo läßt ſich vorausſetzen, daß er auch mit den Perſonen und Ortsverhältniſſen dieſer Chriſtengeſellſchaften genau bekannt ſein mußte.“ Freilich mußte er dieſe Bekanntſchaft beſitzen; aber er brauchte ſie nicht als immediater Stifter beider Chriſtenvereine gewonnen zu haben; er konnte ſie dem Epaphr.[2]), Oneſim. recht gut verdanken, wie er nach I, 4 das ſubjective Chriſtenthum der Col. aus Hörenſagen kennen gelernt hat. Aeußert nicht P. auch in dem Schreiben, welches er an eine Pluralität heidenchriſtlicher Geſellſchaften, die er nicht alle perſönlich und immediate ken-

1) Wer in II, 5 die Partikel τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι ins Auge faßt, wird die Stelle II, 5 nicht gegen uns anführen.

2) S. meine Isgg. pg. 43, 132.

nen gelernt hat: „κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησ.“ κ. τ. λ., I Ephſ. 15? Endlich lieſet man in den Stud. ꝛc.: „Col. IV, 7 ff. ſagt er ihnen (den Col.), daß er zu ihrer Beruhigung und damit ſie erführen, wie es mit ſeinen Angelegenheiten ſtände, den Tychic. und Oneſim. zu ihnen ſende“ u. ſ. w. Wohl beweiſet dieſe Stelle ein enges Sichanſchließen des P. an die Col., nur iſt ſie kein gewichtiges Argument für die Annahme eines Beſuchs des P. zu Coloſſen. Weil er manches Gute von den Chriſten dieſer Stadt vernommen hatte (I, 7, 4): ſo hielt er ſie für werth, nicht bloß Geſandte von ſeiner Seite zu erhalten, ſondern auch durch ſelbige eine παράκλησις und Kunde von ſeiner Lage zu bekommen. Es läßt ſich an vielen Beiſpielen nachweiſen, daß ein ächter Chriſtusbekenner Perſonen, deren leibliches Angeſicht er nicht geſehen, von deren Glauben und Liebe er aber gehört hat, ſeine Achtung und geiſtliche Anhänglichkeit durch den Mund reiſender Jünger Jeſu bezeugt. Jene πάντες οἱ ἅγιοι z. B., die nach IV Phlpp. 22 von Rom aus die philipp. Gläubigen grüßen laſſen, haben ſchwerlich insgeſammt zuvor die Philipper ἐν σαρκὶ geſehen. Selbſt der Br. an Philem. ſpricht gegen die in den Stud. ꝛc. proponirte Hypotheſe. Wäre der Ap. in Perſon zu Coloſſä geweſen, hätte er namentlich Philemon daſelbſt bekehrt: ſo würde er V. 22 nicht geſagt haben: Ich hege die Hoffnung, euch vermittelſt eurer Gebete geſchenkt zu werden (χαρισθήσομαι ὑμῖν), er würde von einem Wiedergeſchenktwerden geſprochen haben. Da ſomit die für die Hypotheſe, daß P. in Coloſſä geweſen, angeführten Gründe meiner Anſicht nach unhaltbar ſind: ſo kann ich es nicht über mich gewinnen, der Hypotheſe beizupflichten, halte daher die in meiner Isagg. pg. 39, annot.; pg. 274sqq. ausgeſprochene Annahme, daß P. niemals in Coloſſä geweſen, feſt.

Zweiter Anhang.

Critik der hauptſächlichſten Meinungen, die über die Beziehung und den Begriff der Partikel *τὴν ἐκ Λαοδικείας* (IV Col. 16) von Anderen aufgeſtellt ſind.

Nachdem wir oben diejenige Interpretation des *τὴν ἐκ Λαοδ.* entwickelt haben, welche für richtig zu halten, wir durch gewichtvolle Argumente genöthigt ſind, ſo macht es die Gerechtigkeit, die man fremden Leiſtungen ſchuldig iſt, erforderlich, das Bedeutendſte und Scheinbarſte, was andere Theologen hinſichtlich jener Phraſis vorgetragen haben, zu berückſichtigen. Blicken wir zunächſt auf die Hypotheſe, daß „der Brief aus Laodicea" wieder zu entdecken ſei in dem vorgeblich von P. *τοῖς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοῖς* dedicirten Schreiben, welches Michaelis aus **Fabricii cod. apocr. N. T.** der 4. Ausgb. ſeiner Einleit. in die göttl. Schriften des N. Bund. S. 1282 inſerirt hat, nachdem es Jac. Faber Stapulenſ. hochgehalten. Zwar enthält dieſes Schreiben einzig Terminos und Redeformen des Heidenap., auch nur orthodoxe Ideen [1]). Inzwiſchen ſind ſelbige **urſprünglich** in anderen wahrhaft genuinen Geiſteserzeugniſſen des P. enthalten, und augenſcheinlich aus dieſen durch einen geiſtesarmen Falſarius in Ein Ganzes ungeſchickt conſarcinirt. So die Initialworte: „*Παῦλ. ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων, οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ Ἰησ. Χριστ.*" aus I Glt. 1, ſo die gegen den Schluß befindlichen: „*ποιήσατε, ἵνα ἡ ἐπιστολὴ κ. ἐν τῇ Κολοσσάων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, κ. τὴν ἐκ Κο-*

1) Dies Moment macht es dubiös, daß Philaſtrius **dieſes** opusculum gekannt und gemeint hat, indem er **cp. 90** des **lib. de haeresib.** von einer **epist. ad Laodicenses** äußert: „**quia in ea addiderunt quaedam non bene sentientes** (man verſtehe Zuſätze heterodoxer Individuen, alſo heterodoxe Zuſätze!), **inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo.**" Vielleicht war ſchon in den erſten Zeiten der Kirche eine Epiſtel des P. an die Laodic. von häretiſcher Hand fingirt, wie auch Theodoret zu IV Col. 16 obſervirt: „*αὐτίκα — προσφέρουσι πεπλασμένην ἐπιστολὴν*" (sc. *πρὸς Λαοδικ.*), vielleicht iſt ſelbe, gleich vielen häretiſchen Machwerken, eine Beute der Zeit geworden.

λοσσῶν ἵνα κ. ὑμεῖς ἀναγνῶτε“ faſt ganz aus IV Col. 16. Die Kürze dieſes Schreibens iſt kein Beweis gegen ſeine Authentie; denn auch der Br. an Philemon iſt kurz; allein wohl iſt der Umſtand ein Zeugniß gegen die Aechtheit, daß das Schreiben ohne die dem P. eigenthümliche Energie und Geiſteshoheit iſt, und, wie es das Feuer des paulin. Geiſtes nicht athmet, ſo das Gemüth des chriſtlichen Leſers nicht ergreift. „**Non est cujusvis hominis, Paulinum pectus effingere.**“ Iſt aber dieſes Schreiben untergeſchoben: ſo können wir auch „den Br. aus Laodic.,“ welcher ein Product des P. iſt, in ihm nicht wiederfinden.

M. Karl Wilh. Stein nimmt im Anhange ſeines Commentares zu dem Ev. des Lucas, der zu Halle 1830 ed. iſt, an, daß bei Col. 4, 16 an den Br. an die Laodiceer zu denken ſei, welcher identiſch ſei mit dem im Canon enthaltenen Br. an die Hebräer, dergeſtalt, daß die Hebräer-Laodiceer vorzüglich Samariter geweſen ſeien. Gegen dieſe Annahme ſtreitet, daß, während τὴν ἐκ Λαοδικ. eine von P. unmittelbar verfertigte Epiſtel bezeichnet, der Hebräerbr. (gründlicher Forſchung zufolge!) nicht ἀμέσως von P., vielmehr von einem Freunde oder Gefährten des P. concipirt iſt, und deshalb Ideen, die pauliniſchen analog ſind, in ſich begreift[1]). Will man für Steins Hypotheſe anführen, daß nach Col. 2, 1 die Gemeinde zu Laodicea „gar ſehr der Ermahnung bedurft habe, in der angenommenen chriſtlichen Lehre beſtändig zu bleiben, ſich durch nichts zum Abfall verleiten zu laſſen,“ ferner: daß der in III Apoc. 14 ff. τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας geſchriebene Br. eine gefährliche „Lauheit dieſes ἄγγελος im Chriſtenthume“ documentire, endlich daß der Verf. des Hebräerbr. ſehr ernſtlich bemüht ſei, „ſolche wankende Gemüther im Glauben an Jeſum zu beveſtigen, die ſich gar nicht darüber zufrieden geben konnten, daß ſie von dem, was ihnen im Judenthum und namentlich von der alten moſaiſchen Verfaſſung ſo theuer geworden war, ſich trennen“ ſollten:

1) Außerdem läßt ſich gegen Steins Behauptung ſagen, daß die Laodiceer auch Heidenchriſten, die Ἑβραῖοι bloße Judenchriſten geweſen ſind.

ſo liegt auch darin keine Nothwendigkeit, den paulin. Brief an die Laodic. mit dem **Hebräerbr.** zu identificiren; denn die Gefahr, im ächten Christenthume (durch Falſchap.) wankend gemacht und von ſelbigem abgezogen zu werden, drohte auch den heidenchriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens, welchen unſer Epheſierbr., der zugleich *ἡ ἐκ Λαοδικ.* genannt ſein kann, dedicirt iſt. Die ſonſtigen innerlichen Aehnlichkeiten, welche Stein zwiſchen dem in der Apoclyſ. Cap. III befindlichen Br. an den *ἀγγελ. τῆς ἐν Λαοδ. ἐκκλησ.* und dem Hebräerbr. entdecken will (ſ. pg. 289 und 290 ſeines Comment.,) ſind wahrlich geringer, als die zwiſchen beiden Aufſätzen obwaltenden, bedeutenden Differenzen, wie eine Vergleichung beider jeden unbefangenen Exegeten lehren wird. Zwar provocirt Stein noch auf ein **testimonium externum** für ſeine Anſicht, auf die Aeußerung des Philaſtr. (**loc. cit.**): „**sunt alii, — qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius; sed dicunt, aut Barnabae esse apostoli, aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucae evangelistae epistolam, etiam ad Laodicenses scriptam.**“ Stein überſetzt: „Andere halten Lucas den Evangeliſten für den Verf. dieſes Br. (an die Hebr.), auch glaubt man, es ſey derjenige, der an die Laodic. geſchrieben worden iſt.“ Allein die Verſion der letzten Zeilen des Philaſtr. iſt keineswegs ausgemacht richtig; denn dieſe können ſehr gut den Sinn haben, daß man gemeint habe: auch die an die Laodicenſer geſchriebene Epiſtel ſei (wie die Epiſt. an die Hebr.,) Werk des Lucas. Dieſe Deutung halte ich für genauer, als die von Stein vorgeſchlagene. Doch geſetzt, daß die ſteinſche richtig ſei: ſo verliert das **testimonium** dadurch ſehr an Gewicht, daß von Philaſtr. nicht angegeben iſt, wer die „**alii**“ geweſen, ob critiſche Köpfe oder uncritiſche. — Das Gewagteſte bei Steins Hypotheſe iſt die Behauptung, daß die Hebräo-Laodiceer Samaritaner geweſen. Allerdings gaben ſich die Samariter, (ſ. Joſeph. **antqt. jud. lib. XI, cp. VIII, 6,**), damals, als ſie ſahen, daß Alexander „*τοὺς Ἰουδαίους — λαμπρῶς τετίμηκεν*,“ anfänglich vor dem Könige für Hebräer aus; doch, ſobald die Juden in Unglücksfällen ſich befanden, leugneten die Samariter, daß ſie die Juden zu Verwandten hätten, und bekannten dann (nach Joſeph.) *τὴν ἀλήθειαν* nicht. Undenkbar iſt, daß der apoſtol. Autor des

Hebräerbr. 1) dadurch, daß er die Samariter Ἑβραίους nannte, in dieſe Liſt approbirend eingegangen iſt. Wäre dieſer Aufſatz Samaritern beſtimmt geweſen: ſo würde nicht auf den Tempel Jeruſalems und deſſen Inſtitute (Cap. IX), den die Samariter geringſchätzten, ſymboliſche Beziehung genommen ſein; ſondern eher auf den, auf dem Garizimberge errichteten, Tempel, den die Samarit. für den allein wahren ausgaben. Und wie in aller Welt ſind Samariter nach Laodicea verſetzt worden? Zwar antwortet Stein, „daß ſie nach ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume ſo gut wie andere zerſtreuet worden" ſind (S. 294); jedoch dieſe Antwort genügt um ſo weniger 2), als es conſtirt, daß die Samariter im jüdiſchen Lande gewohnt haben, und nur zum Theil! auch nach Alexandrien transponirt worden ſind. Da mithin die Schwierigkeiten, die bei Steins Hypotheſe ſich bilden, groß ſind, und nur durch Künſteleien und Verwirrung der hiſtoriſchen Verhältniſſe ſich löſen laſſen, während diejenigen Schwierigkeiten, die der von uns gebilligten Auffaſſung des τὴν ἐκ Λαοδ. entgegenſtehn, auf einfache und natürliche Weiſe ſich heben 3): ſo können wir der ſteinſchen vor der unſrigen den Vorzug nicht geben.

---

1) Von der hergebrachten Inſcription des Hebräerbr. halte ich die Worte Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή für genuin, das Παύλου oder Παύλου τοῦ ἀποστόλ. für das Additament ſolcher, die dem Aufſatze eine immediat pauliniſche Geneſis vindicirten.

2) Zwar ſagt Stein: „wir wiſſen aus der Geſchichte, daß die Juden zu Laodicea manche Begünſtigung erfuhren; wer konnte es dann — den Samaritanern verargen, wenn ſie in den Zeiten der Verfolgung grade da einen ruhigen Aufenthalt ſuchten, wo noch die meiſte Ausſicht da war, daß man ihnen einen ſolchen gewähren würde?" Aber das ſtimmt gar nicht mit Steins Aeußerung, daß „wir uns den Br. an die Laodic. als einen ſolchen denken" (müſſen), „der an eine bedrängte Gemeinde geſchrieben wurde."

3) Stein äußert (S. 284 a. a. O.) gegen diejenigen, welche „den Br. an die Epheſ. mit dem, der die Beſtimmung nach Laodicea hatte, für identiſch erklären," daß der Br. an die Epheſ. „ein und dieſelbe Sache," wenn auch bei „einigen veränderten Worten," mit dem Coloſſerbr. enthalte, und fragt: was es z. B. den Col. habe helfen können, dieſelbe „Sache zweimal, wenn auch vielleicht mit einigen veränderten Worten, zu leſen"? Allein Stein überſieht die vielen Momente, die dem Coloſſerbr. (bei aller Verwandtſchaft mit dem Br. an die Epheſ.,) auch in ideeller Beziehung eigenthümlich, und ſchon vor der Edition ſeines Comment. in meiner Isagg. pg. 130 durch Angabe ihrer loci namhaft gemacht ſind, er zieht nicht genug in

Ligtfoot glaubte (tom. II, p. 117 und 885 ſeiner opp.), daß τὴν ἐκ Λαοδ. auf des Ap. Johannes erſte Epiſtel, die aus Laodicea geſchrieben ſei, hindeute. Doch da Paul. II Glt. 9 den Johann. ausdrücklich zu denjenigen zählt, welche δοκοῦντες στῦλοι εἶναι geweſen ſind: ſo ſehen wir bei dieſer Hypotheſe nicht wohl ein, warum P. gerade in IV Col. 16 den Namen ſeines ehrwürdigen Amtsgenoſſen verſchweigen ſollte. Außerdem iſt problematiſch, daß die Conception des erſten johanneiſchen Br. in ſo frühe Zeiten gefallen iſt, wie Ligtfoots Annahme ſupponirt.

Calv., Beza, Eſte, Juſtinian, Corn. a Lap., Calov, van Till, Basnage, Spener, Wolf, Lange, Knibbe, Fabricius, Jablonsky, Storr, Roſenm. u. a. entſcheiden ſich dahin, daß τὴν ἐκ Λαοδ. ein Schreiben bezeichne, das Seitens der Laodiceer (Storr ſpecieller: „literas fortassis a Nympha aut Archippo exaratas,“) an P. (gen Rom) geſchrieben ſei. Lange's Anſicht zufolge hat P. dieſen Br. der Laod. entweder im Originale oder in Abſchrift mit nach Coloſſen geſandt, indem der Br. manches enthalte, was zur beſonderen Erbauung der Col. gereichen konnte, oder, wie Pearce obſervirt, manche Dinge, welche von den Col. erwogen zu werden verdienten. Bei dieſer Hypotheſe befremdet, daß der Ap., welcher ſonſt an viele Chriſtengeſellſchaften, wovon er zuvor keine Schreiben empfangen, Briefe gerichtet hat, gleichwohl an die laodic. Gemeinde, die dem P. zuvor geſchrieben haben ſoll, keine Antwortszeile hat ergehen laſſen. Derſelbe P., der, wie der Philemonsbr. erweiſet, in ſeinem Benehmen große Humanität und Feinheit entwickelte, würde ſich dieſer Hypotheſe nach unfein betragen haben. Will man ſagen, der Coloſſerbr., der auch ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ recitirt werden ſollte (IV Col. 16), ſei implicite das Antwortſchreiben: ſo wird, um davon abzuſehen, daß derſelbe (ſ. I, 8, 9, 4) in Relation nicht zu ſchriftlichen, ſondern zu mündlichen Referaten ſteht, die Unfeinheit hiemit nicht total getilgt, weil es ſich gebührte, daß P. auf eine beſondere, von den Laodiceern erhaltene, Epiſtel eine beſondere an die Laodic. ſendete. Freilich meint Flatt, es ſei ein

---

Erwägung, daß die Stellen des Epheſierbr., deren Inhalt dem Coloſſerbr. ſehr ähnlich iſt, zur Aufhellung des letzteren den Col. dienen ſollten, und noch jetzt jedem ächten Interpreten dienen.

Br. der Laodic. nicht an P., ſondern an Epaphras IV Col. 16 zu verſtehen. Dann hätte allerdings die Pflicht, den Laodic. ſpeciell zu antworten, dem Epaphr. obgelegen. Allein Flatts Meinung iſt aus der Luft gegriffen, eine bloße Ausflucht,[1]) gegen welche der Umſtand ſtreitet, daß die IV Col. 16 genannte ἡ ἐπιστολή, welcher Terminus dem τὴν ἐκ Λαοδικ. voraufgeſtellt iſt, ein Br. des Paulus an die Col. iſt, mithin gebeut, beim τὴν ἐκ Λαοδ. an einen Br. des Paul. zu denken. — Andere, das τὴν ἐκ Λαοδ. angehende, Hypotheſen, die weit geringeren Gewichtes ſind, als die von uns beurtheilten, und deren Wunderlichkeit und Verkehrtheit dem Unpartheiiſchen von ſelber einleuchten, ſind in folgenden Abhandlungen mitgetheilt und critiſirt worden: **Spicilegium breve observationum de epistola scriptâ Laodiceâ ad Coloss. IV, 16, quam praeside Paul. Ern. Jablonski, theol. D., — Franc. Theoph. Graver, theol. et philos. studios., placidae eruditor. ventilationi submittet d. XXIX Mart. a. 1746**[2]), und: **Epistola ex Laodicea in encyclica ad Ephesios observata Col. IV. 16. Dissertatio theologc., quam praeside Casp. Jac. Huthio, theol. Dr., — disquisitioni academicae submittit Jo. Mich. Wuerfel, Erlang.** [3]).

---

1) Schon Druſius von der fraglichen epistola: „missam scriptamve ex Laod. ad ipsum apostolum vel ad alium aliosve.“

2) Sonderbar iſt des Autors eigene Anſicht (p. 15): „episcopos ecclesiae Laodicenae de rebus magni ponderis literas dedisse ad antistites gregis Colossensium, hos vero easdem per Epaphram suum Romam ad P. misisse perlegendas.“ Aber wenn der Br. zur Kunde der Kirchenvorſteher Coloſſens (und durch ſie muthmaßlich zur Kunde der coloſſ. Laien,) gelangt iſt: ſo war das Gebot des Ap., daß die Col., mithin auch ihre Kirchenvorſteher, die Recitation des Br. in ihrer ἐκκλησία bewirken ſollten, überflüßig.

3) Der Verf. dieſer i. J. 1751 ed. Diſſ. hat, wie ſelbſt aus dem Titel emergirt, diejenige Hypotheſe von dem τὴν ἐκ Λαοδ., die wahrſcheinlich die richtige iſt, gehegt, und ſeine Schrift, welche reich an Erudition iſt, in wahrhaft evangeliſchem Geiſte ausgearbeitet.

Zuſatz:

Aller Anſtrengung, welche bei der Correctur dieſer Schrift bewieſen iſt, ungeachtet, haben ſich in mehrere Wortformen und Zahlangaben **Druckfehler** eingeſchlichen, deren Verbeſſerung wir der Güte des Leſers überlaſſen müſſen.

Seite	3	Zeile	13	von oben löſche (μὴ κωλύειν).
—	8	—	1	von unten lies ἄδικος ſtatt ἄδιος.
—	54	—	11	v. o. lies πρωτότυπος ſtatt προτότυπος.
—	57	—	10	v. o. löſche auch.
—	77	—	12	v. u. lies בקדשך ſtatt des daſelbſt verkehrt gedruckten hebr. Wortes.
—	98	—	1	v. o. lies 24 ſtatt 21.
—	110	—	13	v. u. fehlt vor haud ein Parentheſenzeichen.
—	129	—	1	v. o. lies neſe ſtatt neſie.
—	129	—	7	v. u. lies Plantinus ſtatt Plancinus.
—	134	—	14	v. o. lies τὴν für τῆν.
—	193	—	2	v. o. lies καλῶς ſtatt καλὸς.
—	251	—	10	v. u. lies releviren für reveliren.
—	277	—	2	v. u. lies ſo ſtatt o.
—	349	—	2	v. u. lies Bauern= für Bauern.

Indeſſen dürften außer dieſen erratis noch einige andere hie und da ſich wahrnehmen laſſen.

Breslau, gedruckt bei M. Friedländer.

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 758 483

BS
3717
.B37

Böhmer
Theologische Auslegung
1947o

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 758 483